Tim Ingold

Antropología

¿Por qué importa?

Traducción de Esther Gómez Parro

Alianza editorial
El libro de bolsillo

Título original: *Anthropology. Why It Matters*

Esta obra ha sido publicada por primera vez en 2018 por Polity Press. Esta traducción ha sido publicada por acuerdo con Polity Press Ltd., Cambridge.

Diseño de colección: Estudio de Manuel Estrada con la colaboración de Roberto Turégano y Lynda Bozarth
Diseño de cubierta: Manuel Estrada

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

PAPEL DE FIBRA CERTIFICADO

Copyright © Tim Ingold, 2018
El derecho de Tim Ingold a ser identificado como el autor de esta obra ha sido confirmado con él por acuerdo con la Ley de Copyright, Diseños y Patentes de 1988.
© de la traducción: Esther Gómez Parro, 2020
© Alianza Editorial, S. A., Madrid, 2020
Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15
28027 Madrid
www.alianzaeditorial.es

ISBN: 978-84-9181-838-0
Depósito legal: M. 113-2020
Printed in Spain

Si quiere recibir información periódica sobre las novedades de Alianza Editorial, envíe un correo electrónico a la dirección: alianzaeditorial@anaya.es

Índice

9 1. Tomar en serio a los demás
33 2. Similitud y diferencia
57 3. Una disciplina dividida
81 4. Repensando lo social
105 5. Antropología para el futuro

129 Lecturas recomendadas
131 Índice analítico

1. Tomar en serio a los demás

¿Cómo deberíamos vivir? Sin duda los seres humanos siempre se han planteado esta pregunta. Puede que sea el mismo hecho de planteársela lo que nos hace humanos. Aparentemente, esta cuestión apenas surge en otras especies de animales, cada una de las cuales está más o menos absorta en su forma de hacer las cosas. Pero las formas de vida humana –las maneras de hacer y decir, de pensar y conocer– no se transmiten fácilmente, no están predeterminadas y nunca quedan finalmente establecidas. Vivir es un asunto de decidir cómo hacerlo, y alberga en todo momento el potencial de ramificarse en diferentes direcciones, ninguna de las cuales es más normal o natural que cualquiera de las demás. El camino se hace andando, por lo que continuamente tenemos que improvisar formas de vida a medida que avanzamos, borrando huellas aunque sigamos los pasos de nuestros antecesores. Sin embargo, nada de esto lo hacemos en solita-

rio, sino en compañía de otros. Al igual que los ramales de una cuerda, las vidas humanas se entrelazan y solapan unas con otras. Caminan juntas y se responden mutuamente unas a otras en ciclos alternativos de tensión y resolución (decisión, determinación, propósito). Ningún ramal dura para siempre, pues, mientras unos se marchitan, otros se entretejen. Por ese motivo la vida humana es social: es el proceso interminable y colectivo de descubrir cómo vivir. Así pues, toda forma de vida representa un experimento comunitario en la manera de vivir. No es una solución al problema de la vida, del mismo modo que el camino tampoco es una solución al problema de cómo alcanzar un destino que aún no se conoce. Pero es un *enfoque* del problema.

Imaginemos un área de estudio que se dedicara a aprender de una gama de enfoques lo más amplia posible; que persiguiera concentrar en este problema de cómo vivir la sabiduría y experiencia de todos los habitantes del mundo, cualesquiera sean sus antecedentes, sus formas de buscarse el sustento, sus circunstancias y el lugar donde habitan. Este es el campo por el que abogo en estas páginas, y lo voy a llamar *antropología*. Puede que no se trate de la antropología tal como uno podría imaginarse, o incluso de la antropología que practican muchos de aquellos que proclaman ser antropólogos. La cantidad de ideas y errores generalizados sobre esta disciplina es abundante, y resultaría tedioso revisarlos todos. No voy a disculparme por presentar una visión personal teñida por mi propia carrera como estudiante y después profesor de la materia, quizás menos centrada en lo que es la antropología que en lo que yo pienso que debería aspirar

a ser. Puede que otros tengan otro concepto, pero eso sería una señal de vitalidad, no de debilidad. Sea como sea, la antropología será siempre una disciplina en continuo desarrollo, y no puede darse por finalizada, o completa, tal como la propia vida social que estudia. Así pues, la historia de la antropología no se puede relatar como un cuento con un principio y un final. Y tampoco podemos dormirnos en los laureles y suponer que tras siglos de error, ignorancia y prejuicio finalmente hemos encontrado la luz. Queda mucho trabajo por hacer, y este libro está dedicado tanto a la reconstrucción de la antropología para el futuro como a relatar de una manera nueva su pasado.

Ahora bien, podría pensarse que el problema de cómo vivir en realidad pertenece a la filosofía, y no sería desacertado. Al fin y al cabo, es una cuestión que toca los mismísimos cimientos de la existencia humana en este mundo nuestro. Nos llamamos seres humanos, pero ¿qué significa *ser humano?* El nombre que nos ha dado la ciencia como especie es el de *homo sapiens,* pero ¿en qué consiste nuestra supuesta sapiencia o sabiduría? ¿Cómo conocemos, pensamos, imaginamos, percibimos, actuamos, recordamos, aprendemos, conversamos en una lengua y vivimos con otros de maneras tan distintas y variadas? ¿Por qué medios, y sobre qué principios, nos organizamos en sociedades, creamos instituciones, administramos justicia, ejercemos el poder, cometemos actos de violencia, nos relacionamos con el entorno, adoramos dioses, cuidamos de los enfermos, nos enfrentamos a la muerte, etcétera, etcétera? La lista de preguntas es interminable, y los filósofos se las han planteado conti-

nuamente, lo mismo que los antropólogos, pero ahí radica la diferencia. Los filósofos suelen ser almas solitarias, más inclinados a meditar escrupulosamente en los interrogantes de los textos canónicos escritos por pensadores como ellos mismos –en su mayoría, aunque no exclusivamente, hombres blancos ya desaparecidos– que a involucrarse directamente con las complicadas realidades de la vida común y corriente. Los antropólogos, por el contrario, ejercen su actividad filosófica en el mundo. Estudian principalmente a través de una profunda observación, conversación y práctica de la participación con las personas y pueblos a los que ellos eligen para trabajar. La elección depende de las particularidades de la experiencia y el interés, pero en principio podría ser cualquier persona o pueblo en cualquier lugar del mundo. Yo defino la antropología como *filosofía con participación de la gente.*

Nunca en la historia de la humanidad ha sido más necesario este tipo de filosofía. La evidencia de que el mundo está en un momento crucial es aplastante y podemos encontrarla en todas partes. Con una población humana estimada en 7.600 millones de personas –que se incrementará a más de 11.000 millones antes de finales de siglo– existen más seres humanos que nunca, y la esperanza media de vida también es mayor que nunca. Más de la mitad de la población mundial actual reside en ciudades, y ya no obtienen su sustento directamente de la tierra, como hacían sus antecesores. Las cadenas de suministro de alimentos y otros productos cruzan el globo en todas direcciones. Los bosques están siendo devastados, terrenos enteros de tierra cultivable se han convertido en centros de producción de aceite de palma y de soja, la

minería ha socavado el planeta. La industria humana, y en especial la quema de combustibles fósiles a escala masiva, está afectando al clima mundial, aumentando la posibilidad de sucesos potencialmente catastróficos, y en muchas regiones la escasez de agua y otros elementos necesarios para la vida ha provocado conflictos genocidas. El mundo permanece dominado por un sistema de producción, distribución y consumo que, a pesar de estar enriqueciendo atrozmente a unos pocos, no solo ha dejado inservibles a incontables millones de personas, condenándolas a una inseguridad crónica, a la pobreza y a la enfermedad, sino que también ha provocado la destrucción del medio ambiente a una escala sin precedentes, dejando muchas regiones inhabitables y asfixiando tierras y océanos con residuos indestructibles y peligrosos. Estos impactos humanos son irreversibles y probablemente sobrevivirán a la existencia de nuestra especie en este planeta. No sin razón algunos han declarado el inicio de una nueva era en la historia terrestre: el *antropoceno*.

Este mundo que vive al filo de la navaja es el único que tenemos. Por mucho que soñemos con la vida en otros planetas, no hay ningún otro al que podamos escapar. Tampoco hay vuelta atrás al pasado para buscar una ruta alternativa hasta el presente. Estamos donde estamos y solo podemos seguir adelante desde aquí. Como observó hace tiempo Karl Marx, los seres humanos son los autores de su propia historia, pero en condiciones que ellos mismos no han elegido[1]. No podemos optar a nacer en

1. Esta observación de Marx está tomada de su ensayo de 1852 *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte:* «Los hombres hacen su propia historia,

otro tiempo. Nuestras condiciones actuales fueron modeladas por las acciones de generaciones anteriores que no pueden deshacerse, tal como nuestras acciones formarán a su vez irremediablemente las condiciones del futuro. ¿Cómo, por lo tanto, deberíamos vivir ahora para que pueda haber vida para las generaciones que están por venir? ¿Qué podría hacer la vida sostenible no solo para algunos con exclusión de otros, sino para todos? Para enfrentarnos a cuestiones de esta magnitud necesitamos toda la ayuda que podamos conseguir. No es tan sencillo como que las respuestas yacen en algún lugar por ahí y solo es necesario descubrirlas. No encontraremos el secreto en ninguna doctrina o filosofía, en ninguna rama de la ciencia o en una cosmovisión indígena. Tampoco puede haber una solución final. La historia está llena de intentos atroces de poner fin a todo, intentos que necesariamente deben fracasar para que la vida continúe. Encontrar una vía de salida en medio de las ruinas es una tarea que nos afecta a todos. Ahí es donde entra en juego la antropología y por lo que, en nuestro precario mundo, tiene tanta importancia.

El problema no es que estemos privados de información o conocimiento. Al contrario, el mundo está sobrado de ellos, y con el aumento de la digitalización el flujo se ha convertido en inundación. Según un estudio reciente, cada año se publican cerca de dos millones y medio de artículos científicos, y el total publicado

pero no la hacen a su voluntad, bajo condiciones elegidas por ellos mismos, sino bajo condiciones directamente existentes, dadas y heredadas» (Alianza Editorial, Madrid, 2015, p. 39).

desde 1665 ha sobrepasado el récord de los 50 millones[2]. Los expertos, armados con aparatos especializados en la adquisición de datos y sofisticadas técnicas de modelado *(modelling),* están ansiosos por ofrecer sus pronósticos. Debemos escucharlos, tal como debemos escuchar a los eruditos que están sumergidos en las diversas disciplinas del arte y las humanidades y cuyas reflexiones nos proporcionan los contextos que nos hacen más capaces de formular nuestra situación actual. Pero todos ellos, científicos y humanistas, tienen algo en común, a saber: la sensación de que pueden valorar el mundo desde algún lugar que está más allá de él, muy por encima o muy lejos, de ahí que puedan mirar atrás y pronunciarse sobre su funcionamiento con una autoridad denegada a aquellos cuyo trabajo está más íntimamente ligado a los asuntos mundanos de la vida corriente. Desde su posición ventajosa, defienden que son capaces de explicar lo que para el resto de nosotros está más allá de toda comprensión. Los físicos explican el funcionamiento del universo, los bioquímicos el funcionamiento de la vida, los neurocientíficos el del cerebro, los psicólogos el de la mente, los expertos en política cómo funciona el estado, los economistas el mercado, los sociólogos la sociedad, etcétera, etcétera. A lo largo de su historia, la antropología también ha proclamado poderes igualmente exaltados, como explicar en detalle los contextos, llamados de distintas formas «sociales» o «culturales», dentro de los cuales la

2. Arif E. Jinha, «Article 50 million: an estimate of the number of scholary articles in existence», *Learned Publishing 23,* 2010, pp. 258-263.

vida y la obra de otras personas podrían ser interpretadas e incluso explicadas.

En las páginas siguientes voy a decir algo más sobre esta afirmación. Sin embargo, no la defiendo. El tipo de antropología que yo propongo aquí tiene un propósito diferente. No se trata de interpretar o explicar las costumbres de otros, ni de ponerlos en su lugar ni confinarlos a lo «ya comprendido». Se trata más bien de compartir en presencia de ellos, aprender de su experiencia en la vida, y llevar esta experiencia para que influya en nuestra forma de imaginar lo que podría ser la vida humana, sus futuras condiciones y posibilidades. Para mí la antropología se desarrolla en esta unión de imaginación y experiencia. No aporta una cierta cantidad de conocimiento para añadirlo a las contribuciones de otras disciplinas, todas resueltas a dragar el mundo en busca de información para convertirla en productos del conocimiento. Mi tipo de antropología, en realidad, no pertenece en absoluto al negocio de la «producción de conocimiento». Aspira a una relación totalmente diferente con el mundo. Para los antropólogos, como para la gente entre la cual trabajan, el objeto de su estudio no es el mundo, sino su entorno (condiciones, hábitat, etcétera). Desde el principio están inmersos en sus procesos y relaciones. Los críticos pueden considerar esto una debilidad o una vulnerabilidad. Para ellos revela una falta de objetividad, pero para nosotros esta es la fuente misma de la cual la antropología toma su fuerza. No es el conocimiento objetivo lo que perseguimos. Lo que buscamos, y esperamos alcanzar, es sabiduría. Y de ninguna manera son lo mismo; puede incluso que sean cosas incompatibles.

El conocimiento busca fijar cosas dentro de los conceptos y categorías del pensamiento, darles solidez y, hasta cierto punto, hacer que sean predecibles. A menudo hablamos de armarnos de conocimiento, o de emplearlo para reforzar nuestras defensas para poder afrontar mejor la adversidad. Nos da poder, control e inmunidad ante el ataque. Pero cuanto más nos refugiamos en la ciudadela del conocimiento, menos atención prestamos a lo que pasa a nuestro alrededor. ¿Por qué molestarse en atender, decimos, cuando ya conocemos algo? Ser sabio, por el contrario, es aventurarse a entrar en el mundo y aceptar el riesgo de exponerse a lo que ocurre en él. Es aceptar a otros en nuestra existencia, prestarles atención y cuidar de ellos. El conocimiento fija y deja nuestras mentes en reposo; la sabiduría es incierta y desestabiliza. El conocimiento arma y controla; la sabiduría desarma y se rinde. El conocimiento tiene sus retos, la sabiduría tiene sus formas, pero mientras los retos del conocimiento se ciernen sobre sus soluciones, las formas de la sabiduría se abren al proceso de la vida. Por supuesto, no estoy sugiriendo que podamos arreglárnoslas sin el conocimiento, pero también necesitamos la sabiduría. En la tesitura actual, el equilibrio se ha inclinado precipitadamente del lado del primero y se ha alejado de la segunda. En realidad, en ningún momento antes en la historia ha habido tanto conocimiento maridado con tan poca sabiduría. Creo que es tarea de la antropología restaurar el equilibrio, suavizar el conocimiento legado por la ciencia y unirlo a la sabiduría de la experiencia y la imaginación.

Entre los eruditos de las diferentes ramas los antropólogos se distinguen por su disposición a aprender de

aquellos que, en un mundo obsesionado con los avances del conocimiento, de alguna manera podrían ser tachados de incultos, analfabetos, e incluso ignorantes. Estas son las personas cuyas voces, ignoradas por los medios de comunicación dominantes, permanecerían de otro modo sin ser escuchadas. Como antropólogos hemos demostrado una y otra vez que tales personas son sabias, más allá de sus supuestos superiores en conocimiento. Y con el mundo al borde del precipicio, no nos podemos permitir ignorar su sabiduría. Tenemos mucho que aprender si nos dejamos simplemente enseñar por otros que tienen una experiencia que compartir. Pero estos otros han sido rechazados por eruditos que, en su mayor parte, se han conformado con mencionarlos en sus investigaciones más como informadores que como maestros, interrogándolos para ver qué podían sacar de sus mentes en lugar de buscarlos por lo que nos pueden enseñar del mundo. Se han diseñado complicados métodos para tenerlos al alcance de la mano. Los métodos garantizan la objetividad, se utilizan para asegurar que los resultados de la investigación no deben estar contaminados por un exceso de cercanía o afectividad de los investigadores con las personas objeto de su estudio. Sin embargo, para la antropología esa cercanía es esencial. Cualquier estudio exige observación, pero en la antropología observamos sin objetivizar a los demás, prestándoles atención, viendo lo que hacen y escuchando lo que dicen. Estudiamos *con* las personas en lugar de hacer estudios *sobre* ellas. A esta forma de estudio la llamamos «observación participativa», y es una piedra angular de nuestra disciplina.

La observación participativa lleva tiempo. No es raro entre los antropólogos pasar muchos años en lo que ellos llaman «el campo». Instalándose inicialmente en un lugar desconocido como un huésped que posiblemente no ha sido invitado, el trabajador de campo está en deuda con sus anfitriones. Los antropólogos han escrito mucho sobre la institución del regalo, y han demostrado cómo los principios de dar y recibir se encuentran en el núcleo de la vida diaria. Pero estos principios son igualmente fundamentales para la práctica del trabajo de campo antropológico. Es una práctica basada en la generosidad, en recibir de buen grado lo que te dan más que tratar de obtenerlo por medio de engaños o subterfugios. Esto es lo que distingue el campo del laboratorio. En el campo uno tiene que esperar que las cosas ocurran, y aceptar lo que se ofrece cuando es ofrecido. Es por eso que el trabajo de campo dura tanto. Por contraste, el laboratorio es un lugar diseñado artificialmente, equipado con aparatos experimentales mediante los cuales se fuerzan o se manipulan lo que normalmente la ciencia denomina «datos» con el fin de que revelen sus secretos. Aunque literalmente un dato es algo dado (del latín *dare*), en el vocabulario científico ha llegado a significar algo que está ahí para ser tomado si uno quiere, un «hecho» que ha surgido del flujo y reflujo de vida en los que una vez se formó. Así pues, las cosas solo se pueden cuantificar cuando se han materializado en hechos concretos. Por esta razón tendemos a pensar en los datos, antes que nada, como en algo cuantitativo.

¿Deberíamos considerar entonces la observación participativa, por ser un trabajo de campo y no de labo-

ratorio, como un método para reunir datos que no son cuantitativos sino cualitativos; datos que no pueden ser tabulados en números, expresados con medidas o recopilados en estadísticas? Es así como normalmente la describen los libros de texto de antropología. Pero hay algo que me inquieta sobre la mera idea de «datos cualitativos», ya que la cualidad de un fenómeno solo puede radicar en su *presencia*, en la forma en que se abre a su entorno, incluyendo a los que lo percibimos. Sin embargo, en el momento en que convertimos la cualidad en un dato, el fenómeno se cierra, queda arrancado de la matriz en la que se formó. Reunir datos cualitativos es como abrirse a las personas solo para después darles la espalda, prestando atención a lo que dicen *para después decirlo sobre ellos.* La generosidad se convierte en una fachada para la expropiación. Pocos serían capaces de llegar tan lejos en este aspecto como Irenaüs Eibl-Eibesfeldt, el fundador austríaco de la «etología humana», que tenía tal obsesión con reunir datos sobre las personas a sus espaldas que diseñó una cámara con un reflector de noventa grados, lo que le permitía fotografiar a sus sujetos sin que éstos se dieran cuenta mientras enfocaba a alguien o algo diferente. Se trataba de un engaño monstruoso. Pero existe una cierta duplicidad en fingir unirse a la conversación de los anfitriones de uno con buenas intenciones cuando en realidad se utiliza esto como un medio para sentirse más inteligente que ellos (reunir información sobre ellos). En el trabajo de campo los antropólogos destacan con frecuencia la importancia de establecer una buena relación de comunicación. Sin embargo, esto puede significar tanto amistad como in-

forme. ¿Es correcto entablar amistad con personas para luego escribir una reseña o un reportaje sobre ellos?

La palabra que los antropólogos emplean para describir a los pueblos es *etnografía*. ¿Es entonces la observación participativa un medio para llegar a la etnografía? La mayoría de los antropólogos diría que sí. En realidad, en muchas mentes el método y el resultado se confunden tanto que la práctica misma de la observación participativa viene a ser lo mismo que un trabajo etnográfico. Pero yo no estoy de acuerdo. Lo repito: la observación participativa es una forma de estudiar *con* las personas. No se trata de escribir las vidas de otros, sino de unirse a ellos en la tarea común de encontrar maneras de vivir. En eso, sostengo, radica la diferencia entre etnografía y antropología, pues para el antropólogo la observación participativa *no* es en absoluto un método para reunir datos. Es más bien un compromiso de aprender haciendo, comparable al del aprendiz o estudiante. Al fin y al cabo no vamos a la universidad a estudiar con nuestros profesores con la intención de dar cuenta de lo que dicen, o de escribir sobre ellos para la posteridad. Más bien nos permitimos ser *educados* por ellos. Para nosotros, como para nuestros profesores, esa educación es transformadora. Lo mismo se puede decir con certeza de la educación a la que nos entregamos mediante la observación participativa en el campo. En resumen, el propósito primordial de la antropología no es etnográfico sino educativo. En mi opinión la antropología es importante precisamente por su potencial para educar y, a través de esta educación, transformar vidas, la nuestra propia y la de aquellas personas entre las cuales trabajamos. Pero

este potencial solo podrá hacerse realidad si estamos dispuestos a aprender de ellas, y no aprenderemos nada a menos que las tomemos en serio.

Tomar en serio a los demás es la primera regla de la antropología que predico. No significa solamente prestar atención a sus acciones y palabras. Más que eso, es necesario enfrentarse a los desafíos que presentan a nuestra concepción de cómo son las cosas, el tipo de mundo que habitamos y cómo nos relacionamos con él. No tenemos que estar de acuerdo con nuestros profesores, o aceptar que ellos están en lo cierto y nosotros estamos equivocados. Tenemos derecho a discrepar, pero no podemos eludir el reto. Definitivamente, la poco gloriosa historia de la antropología ofrece y ejemplifica montones de estratagemas para hacer exactamente eso. Entre ellas está la pretensión de que los pueblos son poco menos que irracionales o incapaces de tener un pensamiento lógico, que están en el límite de las supersticiones antiguas, que su pensamiento es característico de las primeras etapas de desarrollo humano desde la inocente infancia hasta la madurez, que actúan sobre la base de información engañosa o defectuosa, que su conducta está programada por la tradición, que son incapaces de distinguir la realidad de la fantasía o de establecer una línea separatoria entre lo literal y lo metafórico. La mayoría de los antropólogos contemporáneos repudian con toda razón estas estratagemas, insistiendo en el principio de que otros pueblos no pueden ser clasificados en ninguna escala de racionalidad, inteligencia o madurez que pueda justificar el tomar sus ideas y costumbres menos en serio que las nuestras. No obstante, muchos todavía defienden lo que

podría llamarse la «complaciente suspensión de la incredulidad», algo parecido a lo que hacen los espectadores de un teatro que, mientras dura la representación, se dejan absorber por el aparente mundo del escenario como si se tratara de la vida real.

Sin embargo, tomar esta postura es negar que las acciones y palabras de otros –especialmente cuando chocan con nuestras ideas– están en contacto con la realidad. Es también una estratagema para cubrirnos las espaldas, para convencernos a nosotros mismos de que, independientemente de lo que diga o haga la gente, la realidad, tal como la conocemos, permanece intocable. Cubriéndonos con el manto de la omnisciencia declaramos que el mundo percibido y representado por otros pueblos –y que para ellos es totalmente real– es en verdad un cúmulo de conceptos, creencias y valores que se añaden a lo que comúnmente se denomina «su cultura». Insisto en que los mundos humanos se construyen culturalmente, a excepción, por supuesto, del nuestro propio, ya que envueltos en la luz de la razón podemos ver lo que ellos no pueden, a saber: que estas diversas construcciones no son sino fabricaciones alternativas de una determinada realidad. Su visión está suspendida en una telaraña de significado, la nuestra está arraigada en el hecho objetivo. Nosotros somos los espectadores en la galería de las variantes humanas; ellos son los retratos. Nosotros podemos ver el interior, ellos no pueden ver el exterior. Esta estratagema se reproduce cada vez que consideramos las cosas que los pueblos hacen y dicen, no como lecciones de las cuales podemos aprender, sino como *pruebas a partir de las cuales se puede construir un armazón*. Equi-

vale a tratar estas cosas como síntomas de algo más, de la mano oculta de la cultura que, ajena a los pueblos mismos, dirige su pensamiento y sus prácticas. En realidad esto es traicionar la primera regla de la antropología, ya que tomar en serio a los demás no significa cerrar el caso, sino abrirse a pensamientos enriquecidos por su experiencia.

Las cuestiones planteadas aquí van más allá de cómo podemos *conocer* el mundo. Fundamentalmente son cuestiones sobre cómo puede *haber* un mundo que nosotros podamos conocer. En el vocabulario inescrutable de la filosofía, las cuestiones del primer tipo, relacionadas con el conocer, son *epistemológicas;* las del segundo, relacionadas con el ser, son *ontológicas.* Aunque la diferenciación entre epistemología y ontología pueda sonar misteriosa, tiene una profunda importancia. Permítaseme un ejemplo para demostrar el porqué. Durante la década de 1930, uno de los más preclaros antropólogos del siglo XX, A. Irving Hallowell, estuvo trabajando con los pueblos Anishinaabe u Ojibwa, cazadores y tramperos indígenas del centro-norte de Canadá. Allí entabló una profunda amistad con William Berens, Jefe de los Anishinaabe del río Berens. Berens era un hombre de gran sabiduría e inteligencia, educado por sus propios antecesores y por toda una vida dedicada a observar el mundo que le rodeaba, incluidos sus animales, plantas, y en particular sus piedras. Según cuenta Hallowell, sus conversaciones con Berens influyeron profundamente en su manera de pensar. En una de esas conversaciones volvieron los dos al tema de las piedras, que surgió por la observación de que en la gramática de la lengua de los

Ojibwa, formalizada por los lingüistas, la palabra para «piedra» parecía estar en la categoría aplicada a los seres animados y no a los inanimados. Confundido por esto, Hallowell preguntó: «¿Están vivas todas las piedras que vemos a nuestro alrededor?». Tras una larga reflexión, Berens respondió así: «¡No! Pero algunas sí lo están»[3]. Hallowell recuerda que esa respuesta le dejó una impresión duradera, aunque no sabía qué hacer con ella.

¿Cómo podía alguien sugerir seriamente que algo tan inerte como una piedra podría estar vivo? Y si algunas podían estar vivas, ¿por qué no todas? Una forma de enfocar estas preguntas consiste en suponer que las actitudes que las personas toman ante las cosas pueden ser de dos tipos. Existe la actitud práctica del sentido común, típica de la vida diaria, y otra actitud cargada de fe e ideología, reservada para ocasiones de naturaleza ceremonial o ritual e imbuida de asociaciones simbólicas. En un tratado sobre los rudimentos de la religión, publicado por primera vez en 1912, Émile Durkheim, fundador de la sociología en Francia, llamó a estas actitudes profana y sagrada, respectivamente[4]. Tomemos las mesas, por ejemplo. Normalmente pensamos en las mesas como si fueran seres inanimados, pero si resulta que la mesa es un altar en el contexto de una ceremonia religiosa, bien podríamos atribuirle poderes extraordinarios, como si irra-

3. A. Irving Hallowell, «Ojibwa ontology, behavior and world view», en Stanley Diamond (ed.), *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin,* Columbia University Press, Nueva York, 1960, pp. 19-52. La cita corresponde a la página 24.
4. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa,* Alianza Editorial, Madrid, 2014.

diara una vitalidad espiritual. ¿Se podría decir lo mismo de los Ojibwa y sus piedras? Para ellos, como para las personas de cualquier parte, debería ser evidente que las piedras, tal como se encuentran en el entorno natural, son inanimadas. Pero en ciertas ocasiones algunas piedras pueden ser santificadas y para aquellos que tienen contacto con ellas aparecen investidas de una especie de aura o fuerza vital. ¿Es eso lo que tenía en mente Berens cuando afirmó que algunas piedras están vivas? ¿Podría tomarse su afirmación como prueba de una actitud ritual que lleva a los pueblos a un engaño colectivo, engañándose a sí mismos y tomando por realidad lo que saben que en la vida normal es una fantasía?

En nuestra era profana resulta demasiado fácil descalificar lo que otros dicen y hacen tratándolo de simple ritual cuando eso entra en conflicto con nuestra sensibilidad. Nuestros retratos de culturas exóticas tienden a estar embadurnados de colores rituales. Pero, como bien sabía Hallowell, habría sido un insulto a la inteligencia de su amigo ir por ese camino, pues lo que dijo no era la declaración de una doctrina. No aseguró que las piedras tienen vida y punto, como si eso fuera una conclusión premeditada, ordenada por la tradición y ante toda una evidencia compensatoria. Al contrario, Berens llegó a esa idea después de pensarlo mucho. Trató por todos los medios de explicarle a Hallowell que era un juicio basado en su experiencia personal. Había observado que algunas piedras podían moverse de *motu proprio* e incluso producir sonidos parecidos al habla. Nosotros, que desde luego estamos convencidos de que las piedras no pueden hacer tales cosas, podríamos suponer que era fruto de su

imaginación o que lo había soñado. Pero si Berens estuviera ahora con nosotros, sin duda querría saber cómo en nuestra filosofía se puede distinguir tan fácilmente la imaginación de la experiencia. ¿Acaso no experimentamos nuestros sueños? ¿Es el mundo de nuestros sueños tan diferente en realidad de aquel de nuestra vida cuando estamos despiertos? Para aquellos de nosotros que hemos crecido en sociedades en las cuales la ciencia es la autoridad suprema, el camino hacia la verdad radica en separar los hechos de la fantasía. Pero ¿no es posible que sea de otra manera? ¿Y qué pasaría si la verdad radicara en la concordancia de experiencia e imaginación, en un mundo para el cual nosotros estamos vivos y él está vivo para nosotros?

Con seguridad esta no es una verdad objetiva, pero es una verdad de la cual podemos ser parte plenamente, diferente a una verdad en la que, como sujetos pensantes, estamos inclinados a excluirnos nosotros mismos. Por tanto, solo puede ser provisional. Nunca podemos hablar con certeza del mundo como si ya lo conociéramos; no porque nuestras hipótesis sobre él pudieran después resultar falsas o nuestras predicciones equivocadas, como dirían los científicos, sino porque el mundo mismo nunca es fijo en su estructura y composición. Más bien está en un continuo devenir, como lo estamos nosotros por formar parte de él. Precisamente por esta razón, este mundo que está en permanente formación es una perpetua fuente de asombro y estupefacción, y debemos ocuparnos de él. Esto es lo que nos enseña Berens, en caso de que estemos preparados para tratar sus palabras con la seriedad que se merecen. Ellas nos llevan a plantear-

nos gran parte de lo que damos por hecho. ¿Qué pasa con nuestro enfoque que hace que la idea de que las piedras se muevan o hablen nos parezca tan evidentemente fantástica? Al fin y al cabo, las piedras ruedan, caen por empinadas pendientes por su propio peso o son arrastradas por el agua, el hielo o las olas del océano, y emiten sus propios sonido cuando chocan unas con otras o con otros objetos. Es como si cada piedra tuviera una voz que las distingue, tal como los humanos. Si por lenguaje nos referimos a la forma en que los seres humanos hacen que su presencia sea audible, ¿no podría decirse lo mismo de la forma en que retumban las piedras? Desde este punto de vista también serían capaces de hablar.

Prestar atención a las cosas, observar sus movimientos y escuchar sus sonidos es atrapar el mundo en el acto; es como montar la cresta de una ola incluso cuando está a punto de romper. Lejos de captar con retraso un mundo en el que los dados ya han sido lanzados, se trata más bien de estar ahí, presente y alerta, en el instante preciso en que toma forma. En ese momento la experiencia y la imaginación se funden y el mundo toma vida. Si vinculáramos nuestra percepción a las corrientes de la formación del mundo, nosotros, como Berens, podremos ser testigos de la viveza de las cosas, incluidas las piedras y mucho más. Pero esto significa pensar en la vida de un modo diferente al que imagina la ciencia. No es un ingrediente secreto, oculto dentro de las cosas consideradas posesión de uno, desde donde se movilizan al escenario mundial. Es más bien pensar en la vida como el potencial de circulación de materiales y corrientes de energía que fluyen por el mundo para crear formas y mantener-

las en el lugar asignado para ellas. Así pues, no es que la vida esté en las piedras, sino que las piedras están en la vida. En antropología esta concepción del ser y del devenir de las cosas –esta ontología, podría decirse– es conocida como *animismo*. Descartado en algún momento por ser considerado la religión más primitiva, basada en la creencia errónea de la espiritualidad de los objetos, el animismo es considerado ahora como una poesía de la vida que incluso mejora la ciencia por abarcar la totalidad de la existencia. Ese es el resultado de tomar a los otros en serio.

¿Dos hombres adultos, un profesor americano y un anciano Ojibwa, conversando sobre piedras? El ejemplo podría ser trivial, incluso absurdo. Pero espero haber convencido a los lectores de que esa conversación plantea cuestiones fundamentales sobre el mundo en que vivimos, sobre nuestro lugar en él, y en realidad sobre la vida misma. Por supuesto, es solo un ejemplo de las incontables conversaciones que los antropólogos han tenido con pueblos de todo el mundo, cada una de las cuales podría haber llevado a cuestiones de igual magnitud. El cambio de plantearse el ser de otra manera que se inició con Hallowell ha ido adquiriendo tal impulso que muchos antropólogos hablan hoy en día de «una vuelta a la ontología». Para el mismo Hallowell –a pesar de su presciencia para un hombre de su época– este cambio iba demasiado lejos. Al final, y trágicamente, dio la espalda a su amigo. El título de su artículo, «Ontología, conducta y visión del mundo de los Ojibwa», lo dice todo. En él, el jefe Berens reaparece como un anónimo «viejo» cuya actitud hacia las piedras responde simplemente a la vi-

sión heredada de su cultura. Hoy en día no nos podemos permitir ser tan complacientes, pues resulta evidente, más que nunca antes, que las teorías existenciales sobre las cuales se ha basado la era moderna han llevado al mundo al borde del abismo. Necesitamos fraguar enfoques alternativos al problema de cómo vivir, lo que podría sanar la ruptura entre formas de conocer el mundo y formas de vivir en él, entre ciencia y naturaleza. Esta curación es un paso necesario en el camino hacia un futuro abierto y sostenible.

Para ser claros: no estoy sugiriendo que los llamados pueblos «indígenas» como los Ojibwa, cuyos antecesores han vivido de la tierra durante milenios antes de la llegada de los colonizadores europeros, tengan todas las respuestas correctas a las preguntas de cómo vivir. Tampoco quiero decir que las respuestas de los llamados «occidentales», cuyos antecesores fueron cómplices de la iniciativa colonial, sean todas erróneas. Nadie tiene todas las respuestas. Pero tenemos enfoques diferentes, basados en la experiencia personal y en lo que hemos aprendido de otros, y vale la pena compararlos. La antropología, como disciplina, está motivada por el compromiso con la valía de este ejercicio comparativo. Sin embargo, comparar no consiste en yuxtaponer formas establecidas de pensamiento y práctica como si ya estuvieran sedimentadas en las mentes y los cuerpos de pueblos de esta o aquella tradición, ya que el pensamiento no está más confinado a la repetición de lo ya pensado que la práctica a la de lo ya hecho. Nosotros más bien comparamos *formas* de pensar y hacer que rebasan continuamente los restos arrojados en su camino. El fin no

es catalogar la diversidad de las formas de vida humanas, sino participar en la conversación. Además, es una conversación en la que todos los que se unen a ella empiezan a transformarse. La meta de la antropología, en resumen, es crear una conversación en torno a la vida humana misma. Esta conversación, esta vida, no es solo *acerca* del mundo. En un sentido que desarrollaré a lo largo de los siguientes capítulos, *es* el mundo. El mundo en el que todos nosotros habitamos.

2. Similitud y diferencia

Todas las personas son distintas. ¿Pero son algunas más distintas que otras? ¿Podemos decir que estas personas de aquí tienen más en común entre ellas que lo que tienen con otras personas de allá? Después de todo, así es como nos han enseñado siempre a clasificar a las personas en culturas. Somos propensos a decir que los miembros de una cultura tienen mucho en común: normalmente hablan el mismo idioma, pueden profesar el mismo estilo de vida, siguen las mismas normas religiosas, se adhieren a los mismos valores, etcétera. Incluso se podría decir que gracias a estos rasgos comunes habitan su propio mundo cultural, un mundo entre una multitud de mundos que, tomados en su conjunto, forman el mosaico de la humanidad. Los antropólogos llevan tiempo a la vanguardia de la defensa de la diversidad cultural. De hecho, a veces parecen constitucionalmente reacios a la singularidad: nunca un solo mundo, insisten, siempre

muchos mundos. Sin embargo, creo que esta defensa de la pluralidad es errónea, y no solo en su principio; es también peligrosa para la disciplina, dejándonos indefensos para oponernos a la hegemonía de las fuerzas globales que han difundido la desigualdad masiva, la privación y el endeudamiento. Una antropología digna de ese nombre debe, en mi opinión, basarse en el principio de que nosotros habitamos un mundo. Pero este mundo no es el globo terráqueo de las finanzas corporativas ni de las telecomunicaciones internacionales de «occidente». No es un mundo de similitud sino de diferencias multiplicadas muchas veces. Para la antropología el reto es explicar en detalle, con claridad y convicción, la identidad de ese mundo.

Sin embargo, para empezar a encauzar este reto necesitamos pensar de nuevo en lo que significa decir de los pueblos que son iguales o diferentes, y esa será mi tarea en este capítulo. Para los antropólogos la tarea está inextricablemente unida a dos palabras clave que han acompañado a esta disciplina desde sus comienzos. Estas palabras son «naturaleza» y «cultura». Los significados de ambas palabras son múltiples y polémicos, y ni siquiera voy a intentar revisarlos aquí. Baste con decir que la «naturaleza», desde hace mucho tiempo, conlleva un sentido de las cualidades esenciales que tienen en común un cierto tipo de cosas –cualidades, además, que son consideradas fijas desde el principio, estables e inamovibles–. Así pues, lo que es natural para las cosas no solo se considera universal, sino también innato, y con el auge de la física y la biología se considera más que este componente innato está en la base de su constitución natural. La cultura, por

otro lado, ha sido siempre un signo de distinción o particularidad. Teniendo sus raíces en la idea de cultivarse –tal como crecen las cosechas–, se supone que las cualidades particulares a las que se refiere el mundo no han sido tanto conferidas desde el principio como desarrolladas o adquiridas. Mientras la naturaleza es fija, la cultura está así sujeta a crecimiento, variación y cambio histórico. Y cuanto más se atribuye la fijeza de la naturaleza a las condiciones materiales, más se entiende la cultura como una superposición de material o como ideas sobre papel. La cultura, de este modo, es un modelo de la mente.

La dicotomía entre cultura y naturaleza, en resumen, combina dos posiciones: de lo particular a lo universal, y de la mente a la materia. Muchas de las confusiones y contradicciones a las que han dado lugar los discursos sobre naturaleza y cultura han surgido de la no alineación de estas oposiciones. Los ecologistas y conservacionistas, por ejemplo, ven la naturaleza como un mundo de biodiversidad; los psicólogos consideran la mente como el dominio de conceptos universales cognitivos. Mientras para los primeros todos los organismos son diferentes, para los segundos todas las mentes son parecidas. ¿Y qué piensan los antropólogos? Están atrapados en el mismo dilema. Admiten que hay un mundo natural y que los seres humanos –como otras especies animales– forman parte de él. Pero también insisten en que la esencia de la humanidad es haber trascendido este mundo, haber roto las barreras de la naturaleza que mantienen cautivas a todas las demás criaturas. Parece que el ser humano es una cosa, y ser humano es otra. El primero es el individuo de una especie –*homo sapiens*–, una de las incontables espe-

cies que forman el reino animal. Pero nosotros decimos que es gracias al segundo que los humanos *superan* al animal. Entonces, ¿está en la naturaleza humana ser una especie animal o alcanzar una condición que es más que animal? Esta sola pregunta pone de manifiesto las dificultades de una criatura que puede conocerse a sí misma y al mundo del que forma parte solo si sale fuera de ese mundo y lo ve con cierta distancia. El *anthropos* del que toma su nombre la antropología es la personificación de esta dificultad.

Según el filósofo Giorgio Agamben, nuestra idea moderna de humanidad es el producto de una «máquina antropológica» que, en lo que se refiere al autoconocimento, nos aparta implacablemente del mundo que habitamos junto con otras criaturas[1]. Pensamos en nosotros como seres humanos que van a la deriva en un mundo de objetos materiales. Esta división ha sido tanto la causa de la ruptura entre las dimensiones biológica y cultural de la existencia humana como el obstáculo que ha desbaratado todos los intentos de lograr una mayor comprensión participativa de la vida humana en el mundo. Salir del impase significa nada menos que desmantelar esa máquina. En este sentido, creo que la tarea de la antropología consiste en *ir más allá* de la idea de humanidad, o al menos enfocarla de una manera diferente. El primer paso para hacerlo es tomar la naturaleza y la cultura no como respuestas sino como preguntas. La cuestión de la naturaleza es: ¿en qué sentido son simila-

1. Giorgio Agamben, *Lo abierto: El hombre y el animal,* Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2006, p. 58.

res los seres humanos? ¿Qué les lleva a hacer cosas de una manera parecida? Y la cuestión de la cultura es: ¿en qué sentido son distintos los seres humanos? ¿Por qué hacen cosas de maneras diferentes? Por ejemplo, podemos observar que todos los seres humanos, después de la infancia o a menos que sufran un accidente o incapacidad, caminan sobre dos pies, pero solo algunas personas llevan habitualmente una carga sobre sus cabezas. Es razonable preguntarse por qué. Pero llegar a la conclusión de que todo el mundo anda con dos pies porque eso está en la naturaleza humana, o que algunas personas (pero no otras) portan cargas sobre sus cabezas porque está en su cultura, sería como dar vueltas en círculo.

El error es suponer que naturaleza y cultura no se identifican con las preguntas que nos planteamos sobre los seres humanos, sino con los agentes causales realmente insertados en los cuerpos y mentes humanos, desde donde controlan la conducta, determinando todo lo que pensamos y hacemos. Estos agentes han recibido diversos nombres. A menudo se dice de la naturaleza humana que radica «en nuestros genes». Estos genes no tienen conexión directa con lo que los biólogos moleculares llaman el genoma –esos hilos de bases nucleótidas (unos tres millones en la raza humana) que forman el ADN en el núcleo de cada célula–. Más bien ellos lo designan como atributos heredados, lo que comúnmente se denominan «rasgos». Tomados en su conjunto, estos rasgos equivalen a un tipo de modelo específico para un ser humano universal. Algo parecido se ha propuesto para la cultura. La idea es que si los rasgos universales de la naturaleza humana están en los genes, entonces los rasgos

particulares de la cultura deben ser especificados por partículas equivalentes de información, alojadas en la mente y no en el cuerpo, y transmitidas por el aprendizaje imitativo en lugar de la réplica genética. Siguiendo al biólogo Richard Dawkins, últimamente se ha hecho muy popular llamar a estas partículas «memes»[2]. No obstante, independientemente de que los rasgos sean adscritos a los genes o a los memes, acabamos en el mismo círculo. En ambos casos, lo que se observa y describe como regularidades de conducta está preinstalado en los cuerpos y mentes como causas subyacentes. Así, hay relatos *sobre* formas humanas de pensar y hacer convertidas, con destreza, en explicaciones *para* ellas. Los teóricos del gen y los memes han descubierto nada menos que pueblos que hacen cosas ¡porque ellos mismos las hacen!

Ahora bien, no se puede negar que la mayoría de los antropólogos han sido arrastrados por lo que ha dado en llamarse «una pasión por la diferencia»[3]. Se complacen en demostrar cómo, a pesar de lo que podamos suponer que es natural que hagan los seres humanos, hay otros pueblos que hacen las cosas de otra manera. Son escépticos ante los intentos de «naturalizar» a la humanidad, observando que la mayoría simplemente proyectan las cosas que *nosotros* tomamos como naturales en alguien más, tachando de menos que humano a quien no se adhiere a ellos. No es de extrañar, pues, que los antropólogos se pongan nerviosos a la hora de propo-

2. Richard Dawkins, *El gen egoista,* Salvat, Barcelona, 2000; Susan Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford University Press, Oxford, 1999.
3. Henrietta Moore, *A Passion for Difference: Essays in Anthropology and Gender,* Indiana University Press, Bloomington, 1994.

ner verdades universales. En un intento de remediar el problema, el antropólogo norteamericano Donald Brown, en un libro de 1991 titulado *Human Universal,* hacía una lista de varios cientos de atributos según los cuales, afirmaba, no se conocía ninguna excepción[4]. Es un listado peculiar, que incluye no solo tales elementos básicos como «lenguaje», «simbolismo» y «fabricación de herramientas», sino también «estilos de peinado», «complejo de Edipo» y «serpientes, alerta». Ninguno de ellos, por supuesto, está basado en una investigación exhaustiva de todos los humanos en todas las épocas, ya que eso sería una tarea claramente imposible. Para algunos, ciertamente, abundan las excepciones. Un ejemplo es la «distinción cultura/naturaleza». Sabemos que muchos pueblos, incluidos los Ojibwa, de quien hablamos en el capítulo anterior, no tienen conceptos que se correspondan con los nuestros de naturaleza y cultura, y que negarían cualquier distinción del tipo que se le ha atribuido a ambas en la historia de las ideas occidentales. Pero, aunque resulte fácil encontrar excepciones a cualquier generalización, el tema de fondo afecta al significado que se le da a los supuestos conceptos universales. ¿Qué hacer con ellos?

Brown está principalmente interesado en esos universales que él denomina innatos, y está convencido de que están programados mediante un modelo para el ser humano que evolucionó gracias al mecanismo darwiniano de la variación sometida a la selección natural a lo largo de miles de años –en esa era geológica conocida como

4. Donald Brown, *Human Universals*, McGraw-Hill, Nueva York, 1991.

Pleistoceno–, durante los cuales nuestros antepasados vivían básicamente de la caza de animales y de la recolección de plantas salvajes. En aquellos días la vida era difícil, la población era débil en tierra y los depredadores constituían una amenaza real. La gente necesitaba desarrollar todo su ingenio para defenderse de ellos. Tenían que ser capaces de trabajar juntos y aumentar la fuerza de sus cuerpos –diminutos en comparación con los animales que cazaban y que les cazaban a ellos– con instrumentos artificiales. Es difícil imaginar las ventajas de la cooperación aportadas por la comunicación verbal, y por cazar siendo capaces de construir sus propias herramientas. Probablemente estos cazadores y recolectores descalzos tenían un sentido práctico para estar alerta de las serpientes. Quizás hasta esos humanos que hablaban, hacían sus propios instrumentos y temían a las serpientes vivían más y tenían en proporción más descendencia. Y quizás estos descendientes, enfrentados a unos retos parecidos en su entorno, desarrollaron aptitudes similares. Pero ¿confirma esto la conclusión de que estas aptitudes, habiendo evolucionado bajo las condiciones ambientales del Pleistoceno, quedaron tan fijadas en la constitución humana que permanecen ahí hasta el día de hoy? ¿Tienen los seres humanos actuales, sin excepción, el mismo modelo de propósito general? Cada niño que nace ¿está ya dotado de un dispositivo para adquirir el lenguaje, para diseñar y hacer sus propios instrumentos, y de una alarma automática que le advierte de la presencia de serpientes?

Es indudable que la inmensa mayoría de las personas, más allá de su infancia, son capaces de hablar y de construir cosas. Seguramente, también, la mayor parte de las

personas tiene miedo a las serpientes, incluso alguien como yo, que apenas me he encontrado con ellas en la vida real excepto tras el cristal de algún museo. Parece que tenemos mucho más miedo a las serpientes que a las armas o los automóviles, a pesar de que en el mundo actual las posibilidades de ser heridos por estos últimos son mucho mayores que las de ser mordidos por las primeras. Así que, cuando me despierto en estado de pánico por haber tenido una pesadilla con serpientes, ¿significa que se ha disparado mi alarma como un eco distante de la experiencia real de mis primeros antepasados? ¿Existe, escondido en el subconsciente de todos nosotros, un cazador-recolector que trata de salir? En resumen, ¿estamos las criaturas de nuestro pasado evolutivo viviendo en otra tierra en el presente, destinadas a enfrentarnos a los desafíos de la vida en el siglo XXI con adaptaciones heredadas de la Edad de Piedra? Todavía sigue siendo común atribuir muchos de los males de la civilización al contraste entre ambas. Por ejemplo, el gusto instintivo por los alimentos dulces, que habría sido adaptativo hace tanto tiempo, cuando había escasez de los mismos en la naturaleza, ha sido ampliamente culpabilizado por aumentar las tasas de obesidad y diabetes en el entorno nutricional saturado de azúcar que domina en nuestros días. Y la demostración de agresividad que para los cazadores-recolectores ancestrales seguramente fue un modo relativamente inocuo de resolver conflictos, pero que ahora se puede relacionar con los vehículos de alta velocidad o los misiles balísticos, ha sido culpada de todo, desde las carreras a toda velocidad hasta la amenaza inminente de una guerra nuclear.

Sin embargo, esta apelación al instinto es fundamentalmente falsa por una simple razón. Una característica como el gusto por lo dulce, o la tendencia a la agresividad (entre los varones), e incluso el miedo a las serpientes, no es algo con lo que se nace, sino que se desarrolla. Independientemente del momento vital en que se identifique –ya sea en la primera o última infancia, en la juventud, la edad adulta o en la vejez–, todo ello surge a través de un proceso de crecimiento y madurez dentro de un determinado entorno. Técnicamente este proceso se denomina *ontogénesis*. No existe ningún atributo, capacidad o disposición en los seres humanos ni en ninguna otra criatura que no haya surgido en el transcurso de un desarrollo ontogénico. Una vez más, como ocurre con la idea de la determinación genética, atribuir lo que hacemos al instinto es igual que considerar el resultado de un proceso de desarrollo como su causa. En la vida real las condiciones encontradas en el entorno juegan un papel tan formativo en la ontogénesis como cualquier elemento intrínseco a los individuos en cuestión. No se trata de priorizar la «educación» sobre la «naturaleza». No es decir que los seres humanos están modelados por el ambiente *más que* por sus genes, ni siquiera que podríamos clasificar las respectivas contribuciones de cada uno o pesarlas con porcentajes. Los seres humanos, como cualquier otra criatura viviente, son el resultado de la interacción entre causas internas y externas, entre los genes y el entorno. No son productos, y punto. Son los productores de sus vidas, respondiendo a cada instante a las condiciones a las que se enfrentan –condiciones acumulativamente formadas por sus propias acciones y las de otros en el pasado–.

Por tanto, no podemos pensar en las diferencias humanas como añadidas, gracias a la experiencia ambiental, a una línea básica de universales que tenemos en común desde el principio. La vida humana no es un tránsito de la uniformidad a la diversidad, o, como se dice con frecuencia, de la naturaleza a la cultura. Tomemos el lenguaje, por ejemplo. Aunque la inmensa mayoría de los humanos maduros comparten el don del lenguaje, sus formas de hablar son extraordinariamente variadas. Muchos lingüistas han defendido que esta variación es posible gracias a la preinstalación en la mente del llamado «dispositivo de adquisición del lenguaje» (DAL), que es común a todos. A los seres humanos se les ha atribuido incluso un «instinto verbal»[5]. Pero ¿de dónde procede este DAL? Decir que está «en los genes» es asignarlo a una lógica que ya hemos demostrado que es circular. Un aparato mental para adquirir el lenguaje, si es que existiera tal cosa, podría solo surgir durante la primera etapa de desarrollo. Sin embargo, en la práctica el niño humano se desarrolla en un entorno ya saturado de los característicos sonidos de la comunidad. Son sonidos, especialmente emitidos por la voz de la madre, que el niño escucha desde mucho antes de nacer; de hecho, son los sonidos de escucharse a sí mismo mientras se desarrolla como feto en el útero materno. Por tanto, es imposible separar el desarrollo de una capacidad «innata» para adquirir el lenguaje en general de la capacidad «aprendida» para hablar en un idioma o idiomas particulares adquiridos, como si la primera precediera y pusiera las

5. Steven Pinker, *El instinto del lenguaje,* Alianza Editorial, Madrid, 2012.

bases para la segunda. La diferenciación está ahí desde el principio.

En resumen, aprender a hablar *es* aprender a hablar a la manera del pueblo de uno; no es añadir una capa de elementos lingüísticos a otra de universales predeterminados. Lo mismo puede decirse de otras capacidades que podríamos seleccionar para analizarlas. Así pues, la gente aprende a andar de maneras muy diferentes dependiendo de la calidad del terreno, la composición del calzado (si se usa) y las diversas expectativas de lo que es adecuado para las personas de distinta edad, género y estatus. Pero estas diferencias no se añaden a una capacidad universal de locomoción bipédica insertada de alguna manera desde fuera. Aprender a andar es aprender a hacerlo en la forma en que uno lo hace; un proceso, además, que nunca se acaba sino que dura toda la vida, respondiendo en parte al apoyo y compañía de otros, y en parte a la cambiante biodinámica de un cuerpo que cada vez se hace más viejo. Mi padre solía decir que empezó siendo un cuadrúpedo, después evolucionó hacia un bípedo, luego con el bastón pasó a ser un «trípedo» y, finalmente, equipado con un andador, se convirtió en un hexápodo con forma de insecto. Estos cambios en la movilidad no estaban programados en su cuerpo, sino que se desarrollaron dentro de él –dentro de su propio *modus operandi*– mediante la práctica y el entrenamiento en un entorno. Así pues, incorporación y ontogénesis, la adquisición de técnicas particulares y el desarrollo del organismo humano, no se encuentran en los extremos de una división entre condicionamiento cultural y crecimiento biológico. Son una sola y misma cosa. Nosotros somos

nuestros cuerpos y ellos son nosotros. A medida que ellos envejecen, nosotros también.

La formación de los seres humanos en el trayecto de su vida es una tarea que nunca acaba. Estamos continuamente creándonos a nosotros mismos y los unos a los otros. Nuestra palabra para este proceso de automodelaje colectivo es *historia*. Históricamente nos hacemos a nosotros mismos estableciendo en las cosas que hacemos las condiciones bajo las cuales madurarán las generaciones futuras. A medida que cambian estas condiciones lo hacemos nosotros también. Desarrollamos atributos, capacidades y tendencias desconocidas para nuestros predecesores. Pensemos tan solo en todas las cosas que podemos hacer gracias a la histórica invención de la rueda. Una de ellas es montar en bicicleta, y esto es una habilidad corporal, tan extendida en nuestros días que creemos que para los seres humanos es casi tan natural como andar. Sin embargo, solo puede desarrollarse si se dan las condiciones adecuadas, incluida una bicicleta, caminos por los que podemos desplazarnos y alguien –normalmente uno de nuestros padres– que nos ayude a empezar. También podemos perder capacidades, cuando las condiciones para su desarrollo ya no están presentes. Hoy en día está creciendo una generación de niños que carecen de la capacidad de escribir a mano. En nuestra era digital la escritura a mano ha dejado de ser considerada una capacidad necesaria en la vida. Hasta es posible que llegue el día en que las futuras generaciones pierdan la capacidad de andar, un riesgo que ya corren los astronautas. Por lo tanto, es un gran error poblar el pasado y el futuro de personas como nosotros mismos. Constitu-

cionalmente, nuestros distantes descendientes no serán igual que nosotros, tal como nosotros no somos constitucionalmente iguales a nuestros antecesores de hace tiempo.

La historia, entonces, no se asienta como un edificio sobre el pedestal de una naturaleza humana evolucionada. La mayoría de los intentos de aclarar esta naturaleza se convierten, en un análisis más exhaustivo, en poco más que retratos apenas disfrazados de lo que sus autores, imbuidos de los valores de la modernidad, consideran logros ideales de la humanidad, tales como el arte, la tecnología, la ciencia y la razón. Proyectando en nuestros ancestros cazadores-recolectores la capacidad de hacer todo lo que hacemos hoy en día, supuestamente insertada en el capital genético de la especie, la historia se convierte en el glorioso proceso mediante el cual estas capacidades han sido triunfalmente realizadas. Así, se proclama que las pinturas conservadas en las paredes de cuevas, que datan de unos 30.000 años atrás, revelan una capacidad para el arte que culminó en el Renacimiento europeo; que los instrumentos de piedra del mismo periodo y su origen revelan una capacidad tecnológica que ha alcanzado su cima con el microchip; que las personas que hicieron esas pinturas y esas herramientas tenían la capacidad de convertirse en un Newton o un Einstein. Pero esta visión definitivamente eurocéntrica, popularmente presentada como «el ascenso del hombre», ignora los logros de aquellos cuyas historias casualmente no concuerdan con el mito moderno del progreso. Mientras atribuyen lo que nosotros podemos hacer y ellos no a un mayor desarrollo en nosotros mismos de capacidades co-

munes a la especie, relega lo que ellos pueden hacer y nosotros no a las peculiaridades de la tradición cultural. La naturaleza humana, entonces, sirve poco más que de soporte para defender la creencia en nuestra propia superioridad.

Como la mayoría de las personas nacidas y criadas en una sociedad llamada «occidental», estoy acostumbrado a sentarme en sillas, pero encuentro de lo más incómodo estar en cuclillas. Soy capaz de caminar, pero no puedo llevar peso sobre mi cabeza. Puedo leer y escribir, pero no tengo memoria para relatar historias épicas. Aparte de los prejucios de mi educación, ¿qué es lo que me impide reconocer que estar en cuclillas, llevar peso sobre la cabeza y contar historias son aptitudes de la especie mucho más desarrolladas entre los pueblos de otras civilizaciones que en la mía propia? La única forma de superar esos prejuicios sería poner todas esas aptitudes bajo la esfera de una capacidad generalizada de hacer todo lo que los seres humanos han hecho en el pasado y sus descendientes harán en el futuro. En el lenguaje de la antropología esto se ha llamado «capacidad para la cultura».

La cuestión fundamental es que, mientras que las formas de vida humana pueden variar virtualmente sin límite, la capacidad de adquirir estas formas es común a todos: una capacidad universal que los seres humanos poseen desde el principio. Se supone que los humanos son pre-progamados naturalmente para asimilar la cultura de la comunidad en la que han nacido, tal como lo están para aprender su idioma. A diferencia de otros animales, que saben instintivamente cómo hacer las cosas, los seres humanos

tienen que aprender, y si se les priva de la oportunidad de hacerlo quedarían aletargados e incapacitados. Así pues, se da por hecho que solamente la cultura puede compensar el déficit existente entre lo que la naturaleza nos da y lo que necesitamos para poder funcionar en el mundo.

Esta era la idea que apoyaba un veredicto muy repetido sobre la condición humana y que fue pronunciado hace unos cincuenta años por el antropólogo norteamericano Clifford Geertz: «Uno de los datos más significativos sobre nosotros puede ser que todos comenzamos con un equipamiento natural para vivir mil tipos distintos de vida, pero al final de todo acabamos viviendo solo una»[6]. Desde este punto de vista, la vida humana es un movimiento de lo universal a lo particular, desde lo dado de forma natural a lo adquirido a través de la cultura, conformando un aumento gradual de capacidades y una disminución de posibilidades. Sin embargo, nuestro veredicto es precisamente el contrario. Afirmamos que la vida no es un movimiento que se va cerrando sino que se va abriendo, que supera continuamente cualquier límite que se le pudiera poner por delante. Por tanto, nuestro equipamiento para la vida, incluyendo las técnicas del cuerpo y los hábitos de la mente, no es algo ya formado, sino que se forja constantemente en el crisol de actividades realizadas con o al lado de otros. Las capacidades de los niños para andar y hablar, por ejemplo, se desarrollan

6. Ensayo de Gertz, «The impact of culture on the concept of man», publicado por primera vez en 1966. Véase Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures,* Fontana, Londres, 1973, pp. 33-54. La cita está tomada de la página 45.

en cuerpos que van creciendo en incontables intentos de empezar a moverse, de ponerse al nivel de sus allegados, llamar su atención y hacerse comprender. Si la mayoría de los seres humanos crecen andando y hablando, no es porque su habilidad para hacer ambas cosas esté ceñida a ciertas capacidades innatas, sino porque sus improvisaciones en movimiento y comunicación –bajo una variedad de condiciones ambientales y con el apoyo de personas cercanas– tienden a converger. Es en estas convergencias, y no en lo que las personas tienen en común al principio, donde radica la respuesta a la cuestión de la naturaleza humana.

Así pues, los seres humanos no empiezan unidos por la naturaleza y separados por la cultura. Tiene que haber algo erróneo en cualquier esquema explicativo que necesite basarse en la ridícula afirmación –repitiendo las palabras de los psicólogos evolucionistas John Tooby y Leda Cosmides– de que «los niños son iguales en todas partes»[7]. Cada niño es distinto, no solo porque es un genoma único, sino porque cada uno viene al mundo en un determinado lugar, en un determinado momento, habiendo pasado ya un periodo formativo de gestación en el seno de una futura madre que está inmersa en la vida de su comunidad y de su entorno. Cada uno de nosotros somos lanzados a este mundo de continua variación y no tenemos otra alternativa más que seguir adelante a partir

7. John Tooby y Leda Cosmides, «The psychological foundations of culture», en Leda Cosmides y John Tooby (eds.), *The Adapted Mind: Evolutionary Psychology and the Generation of Culture,* Jerome H. Barkow, Oxford University Press, Nueva York, 1992, pp. 19-136. La cita está tomada de la página 33.

de ahí, abriéndonos un camino que –parecido a la corriente del delta de un río– está siempre convergiendo y divergiendo con/de las formas de vida de otras personas. Convergencia y divergencia van unidas de la mano durante todo el ciclo vital, por lo que cuando nos acercamos al final de nuestras vidas no somos más diferentes unos de otros que cuando nacimos. A lo largo de la vida, desde la cuna hasta la tumba, las personas se diferencian entre sí en el mismo proceso de avanzar juntas. En la familia humana, por ejemplo, las vidas de los hermanos que una vez compartieron la intimidad del hogar y la chimenea se despliegan solo para fundirse con otras vidas y formar su propia familia. Es su propia igualdad la que divide. Y, por el contrario, la diferencia actúa como un pegamento que nos une a todos.

Si esta es la lección que nos enseña hoy en día la antropología, ¡no es la que me enseñaron a mí cuando estudiaba en la Universidad de Cambridge hace unos cincuenta años! En aquellos tiempos no se decía que la diferencia significaba división. Más bien se trataba de poder nombrar a las cosas o personas distintas, lo cual solo era posible asignándoles categorías, de este o aquel tipo, en niveles superiores o inferiores de definición. Así, los tipos animales diferenciados al nivel de especie podían agruparse con los de los mismos genes. Y las personas que en un nivel podían clasificarse por lo que hacen en común, frente a aquellos que hacen cosas distintas, enterrarían sus diferencias y se unirían con estos otros frente a aquellos que están aún más apartados. Este ordenamiento del mundo en segmentos fraccionados fue pregonado a bombo y platillo como algo similar a una ley de la antro-

pología. Uno de mis profesores en aquella época fue Edmund Leach, quien además de ser un distinguido antropólogo social era también un destacado intelectual público. En 1967 Leach dirigió una serie de Conferencias Reith en la BBC bajo el título *A Runaway World?* Es un hecho, declaró en una de sus conferencias, que en la condición humana toda diferencia es contrastante. Por tanto, «*yo* me identifico con el colectivo *nosotros*, que a su vez es contrastado con algún *otro*»[8]. No puede haber un «nos», enseñaba Leach a su audiencia, sin un «ellos». Nosotros somos iguales haciendo esto, ellos son iguales haciendo lo otro. En un mundo dividido, la diferencia es llevada al límite entre ellos y nosotros.

¿Es ahí donde radica la diferencia? ¿En lo que nos hace iguales o idénticos? ¿Nos distingue la identidad como miembros de un grupo? ¿Radica la diferencia en los límites externos de la identidad o en su núcleo? Estas son algunas de las cuestiones más conflictivas de nuestra era, ya que tocan los fundamentos mismos de nuestro lugar en el mundo, de quiénes creemos que somos. Preguntadme quién soy y solo podré responder totalmente si cuento mi historia. Sería una historia sobre las relaciones de las que he disfrutado en mi vida hasta ahora con las personas que me rodean, los lugares que he habitado y las cosas que he hecho y utilizado. A todos ellos debo mi existencia y, hasta cierto punto, ellos me deben la suya. Tu historia, por supuesto, será diferente de la mía, pero es seguro que mientras leas estas líneas ambos sere-

8. Edmund Leach, *A Runaway World?,* Oxford University Press, Londres, 1967, p. 34.

mos compañeros de viaje a través del paisaje de las relaciones sociales. En un paisaje topográfico una persona puede caminar de un lugar a otro sin cruzar ningún límite. ¿No es igualmente posible, entonces, que un lugar pase de una persona a otra, es decir, que ambos establezcan un *lugar común* sin someter sus diferencias a una insulsa similitud? Si tú y yo y todos los demás como nosotros fuéramos ya iguales, ¿de qué tendríamos que hablar? ¿Qué tipo de conversación podríamos mantener? Solo por el hecho de hablar de diferentes temas –experiencias, observaciones, habilidades– éstos pueden convertirse en asuntos comunes.

En realidad, el término mismo «comunidad», del latín *com* ('juntos') y *munus* ('regalo'), no significa solo «vivir juntos», sino también «dar juntos». Pertenecemos a comunidades porque cada uno de nosotros, aun siendo diferente, tiene algo que dar. La identidad en la comunidad es, pues, fundamentalmente *relacional:* quiénes somos es un índice de dónde nos encontramos, en cualquier momento, en la vida colectiva de dar y tomar. Este sentido de la identidad, sin embargo, es contrario a la constitución del estado moderno, que no tolera la diferencia entre sus ciudadanos, sino que exige igualdad en derechos y obligaciones. La identidad para el ciudadano no está relacionada con el pertenecer a otros, ya sea a una comunidad o a un lugar. Es más bien un *atributo* que le pertenece, un derecho o posesión que uno tiene y que incluso se le puede robar. La carga potencialmente explosiva del concepto de identidad, y su capacidad de causar estragos políticos, radica precisamente en la contradicción entre estos dos sentidos, que son respecti-

vamente el «relacional» y el «atribucional». Es una contradicción que tiende a aparecer siempre que la comunidad se siente bajo la amenaza del poder del estado. En esos momentos la gente es llamada a afirmar su diferencia en términos «atribucionales». Esto es como reestructurar las relaciones mismas de las cuales derivan su sentido de pertenencia y convertirlas en la expresión externa de propiedades internas y heredadas que les pertenecen. Es convertir el «nosotros» de la comunidad en el «gente como nosotros», unidos contra «ellos» en defensa de una esencia o herencia cultural compartida. Es ahí donde se encuentran las raíces del fenómeno de la etnicidad.

Pero si «nosotros» somos la comunidad, entonces ¿quiénes son «ellos»? Si nosotros pertenecemos a algo, ellos no. Si nosotros debemos nuestra existencia a algo, ellos no. Si nosotros ocupamos un lugar en el mundo, ellos no. Si nosotros tenemos historias que contar, ellos no. ¿Quiénes son estas personas que no deben nada a nadie, habitantes de ningún lugar y comprometidos con la universalidad en pensamiento y expresión? Son, por supuesto, los representantes arquetípicos de la modernidad, ciudadanos de lo que llamamos «Occidente». Una de las paradojas de la antropología es que, mientras tiene mucho que decir sobre las vidas y épocas de los pueblos no occidentales, casi no tiene nada que decir sobre los pueblos de Occidente. Casi siempre se alude a Occidente como un telón de fondo contra el cual contrastar la particularidad de la experiencia de pueblos que viven en algún lugar, en algún momento. Es «el mundo externo», «la sociedad más abierta», o simplemente «la mayoría». Incluso los habitantes de los llamados países occidentales, como Gran

Bretaña o Estados Unidos, aparecen como totalmente no occidentales bajo el prisma antropológico. Resulta que los occidentales han sido siempre notorios por su ausencia, ya que en realidad nunca han existido. A pesar de las estridentes defensas de los valores universales de la modernidad, tanto por parte de filósofos como de estadistas, es prácticamente imposible vivir de acuerdo a ellos. Cosmopolita, racional, decididamente egoísta, sin pertenencia a nadie ni a ningún lugar, el occidental moderno es un producto de nuestra imaginación. O, como dijo el filósofo Bruno Latour en el título de un famoso libro, «nunca hemos sido modernos»[9]. ¿Quiénes son entonces los «nosotros» de su título?

No podemos ser occidentales si tales personajes no existen. Y tampoco podemos ser «no occidentales» si no existe nadie a quien seamos opuestos. Quizás alguien pueda decir que somos seres humanos, pero eso solo nos haría a todos iguales en nuestra oposición como especie a los no humanos. Sin embargo, el enfoque relacional de la identidad abre una comprensión radicalmente *no opositiva* de lo que «nosotros» podría significar; una comprensión que nos permitiría finalmente escapar de la polarización auto-perpetuante de Occidente y del resto, y definitivamente de la humanidad y la naturaleza. En lugar de replegarse hacia adentro desde la frontera entre todos los que son como yo y todos los que no lo son, el «nosotros», en este sentido, supera el límite desde el cual estoy actualmente posicionado y alcanza el paisaje de las

9. Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica,* Siglo XXI, Buenos Aires, 2007.

relaciones. No incluye ni excluye, sino que *extiende*. Es la búsqueda de un terreno común, no la defensa de la herencia existente. Nos expone a los otros en vez de inmunizarnos al contacto con ellos. Este «nosotros» es una comunidad de relaciones unidas por la diferencia, pero no atadas. Aquí, diferencia y similitud se convierten en la otra y convergen, van de la mano. Y si al final del día habitamos en un solo mundo es porque este mundo tampoco es el dominio exclusivo de una humanidad global ni una plataforma de universales, sino un campo de infinita y continuamente emergente variedad histórica. Son los habitantes de este mundo, cualquiera sea su proveniencia, a los que dirijo la pregunta con la que he empezado este libro: «¿Cómo deberíamos vivir siendo el «nosotros» de la antropología?

3. Una disciplina dividida

Supuestamente yo tenía que convertirme en científico, pero cuando comencé mis estudios universitarios en 1966 caí en la cuenta de que algo iba terriblemente mal con la ciencia. Aparentemente comprometida con los principios de apertura y con el avance del conocimiento para el beneficio de la humanidad, la ciencia –al menos en la forma en que me la enseñaban a mí– se había anquilosado, intelectualmente era claustrofóbica y estaba dedicada a la reglada e intolerante persecución de objetivos alejados de la experiencia. En aquella época la Guerra de Vietnam estaba en su mayor apogeo, y muchos de mis colegas estudiantes estaban furiosos por la aparente renuncia de la ciencia a sus principios democráticos y su entrega a las megamaquinarias del poder militar e industrial. Yo también me sentía ofendido por la evidente renuncia de las instituciones científicas a aceptar cualquier responsabilidad por la manera en que se estaba aplican-

do su investigación. Para ellos siempre era el asunto de otros, ya fueran políticos, mandos militares o magnates industriales. Lo que más me irritaba, sin embargo, era el absoluto y desmedido orgullo que envolvía al *establishment* científico. No existía ningún problema para el que la ciencia no pudiera idear una solución tecnológica. Para sufrimiento de los más expuestos directamente a las secuelas radiactivas, carcinógenas y químicas del progreso científico, la respuesta era siempre que se podía confiar en la ciencia para encontrar las formas de curar. En aquellos días el tema del calentamiento global apenas se divisaba en el horizonte, pero la actitud de arrogante confianza ha persistido entre los profetas de la geoingeniería, convencidos de que el planeta entero se puede arreglar para beneficio de la humanidad, presagiando una nueva era de control planetario total.

En el otro extremo del panorama estaban los estudiosos de varias disciplinas de humanidades. Para mi impaciente visión de estudiante, estos últimos parecían estar aquejados de una asombrosa autocomplacencia. Con la cabeza enterrada en bibliotecas y archivos, sumidos en el esoterismo de palabras largo tiempo desaparecidas, también parecían mal preparados para enfrentarse a la urgencia de la condición humana contemporánea. Parecía que para ellos todo lo que se acercara a las realidades de la vida, tal como las experimentamos hoy, era demasiado difícil de manejar. Entre estos estudiosos y los científicos se mantenía un perpetuo enfrentamiento. Apenas se cruzaban una palabra. Reflexionando sobre esto, me convencí de que la división entre las ciencias naturales y las humanidades, que aparentemente no hacía más que am-

pliarse, era la gran tragedia de la historia intelectual de Occidente. Y como ocurre con todas las tragedias, la división se había desarrollado con una cierta inevitabilidad, sustentada por la propia escisión de la humanidad con respecto a la naturaleza y por la forma de conocer el mundo, ajenas ambas a la forma de estar en él, que ha sido la marca distintiva de la tradición occidental desde la época clásica. Como hemos visto, está arraigada en nuestra propia concepción de lo humano. Aunque solo era una vaga intuición cuando empecé mis estudios universitarios, fue el presagio de que todo eso podía acabar con la destrucción de la humanidad lo que me llevó finalmente a la antropología. Aquí está una disciplina, pensé, que existía para unir los dos extremos, para reunir al ser humano con ser humano, pero de una forma que nunca perdiera de vista la experiencia vivida.

Y así ocurrió que, después de un año frustrante de leer ciencias naturales en la universidad, decidí pasarme a la antropología. Desde entonces nunca he mirado atrás. No obstante, he observado con creciente preocupación de un lado a otro solo para ver que esta disciplina está fracturada por las mismas divisiones que yo creía debería superar. Hay eruditos que se llaman a sí mismos antropólogos culturales o sociales, y con frecuencia etnógrafos. Y hay eruditos que se autodenominan antropólogos físicos o biológicos, o, con frecuencia, estudiosos de la evolución humana. Los primeros están familiarizados con otros campos de las humanidades, desde la filosofía y la literatura hasta la historia y la religión comparativa. Los segundos rinden homenaje a los psicólogos evolucionistas, neurocientíficos, ecologistas conductuales y paleon-

tólogos. Sin embargo, rara vez conversan entre ellos, y si lo hacen es solo para redescubrir la profundidad de su antipatía. Para complicar más el panorama, en las últimas décadas han aparecido varios otros tipos de antropologías, cada una con sus propios intereses, estilos de trabajo y nuevas publicaciones. Existen –sin ningún orden concreto– antropólogos médicos, visuales, ambientales, cognitivos, antropólogos del desarrollo, del diseño, urbanos, históricos, forenses e incluso ciberantropólogos. Los eruditos que se identifican como antropólogos también trabajan en campos de estudio que no tienen la palabra «antropología» en sus títulos: estudios de cultura material, estudios de museos, estudios de ciencia y tecnología, etc. Para el novato, esta variedad puede resultar desconcertante. ¿Ha explotado la disciplina en tantos fragmentos inconexos que, como Humpty-Dumpty, no pueden ser ensamblados de nuevo? ¿Hay algo detrás de todas estas antropologías que pueda mantenerlas unidas?

Yo no podría escribir un libro sobre la antropología y su importancia si no creyera que existe, al menos en potencia, algo que una esta proliferación de ramales en una única cuerda. Pero para llegar a lo que podría ser necesitamos primero dar un paso atrás, retomar la conversación antropológica desde sus inicios y seguir sus posteriores alzas y bajas. Esa será mi tarea en este capítulo. Es importante comprender por qué la antropología se inició como lo hizo, con la imperiosa ambición de forjar una «ciencia del hombre» unificada, y por qué, finalmente, se dividió. Reconstruir la antropología para el futuro exige aprender las lecciones del pasado, y estas no

siempre son positivas. La mayoría de las disciplinas especializadas están orgullosas de su pasado: les gusta honrar a sus ilustres antecesores, hombres de visión que pusieron las bases para las grandes cosas que estarían por llegar. Sus semblantes con barba y peluca adornan las páginas de los libros de texto. Pero la antropología no es tan afortunada. Nuestros antecesores eran una mezcla de un buen número de visionarios, chiflados, racistas y fanáticos. Nuestros armarios están literalmente llenos de esqueletos, por no mencionar cualquier cosa desde cráneos jibarizados hasta objetos de parafernalia ritual robados a pueblos de todo el mundo para llenar nuestros museos. No estamos orgullosos del equipo de medidores de cráneos, cazadores de tesoros y ladrones de cultura que llena las páginas de una historia disciplinar que se parece más a una serie de salidas falsas que a una carrera por llegar al final. En lo que se refiere a la idea general de lo que es la antropología, estamos aún estancados en un pasado que a la mayoría de nosotros nos gustaría olvidar.

Como muchas disciplinas del moderno panteón académico, la antropología es hija de la Edad de la Razón. Surgió del fermento de las ideas que acompañaron al rechazo de los dogmas religiosos y el despotismo político por parte de los intelectuales y filósofos liberales de los siglos XVII y XVIII. Fueron las lumbreras del movimiento que llegó a conocerse en la historia del pensamiento europeo como Ilustración. Comprometidos con los ideales de la indagación racional, la tolerancia espiritual y la libertad individual, los pensadores de la Ilustración consideraron que su gran misión civilizadora consistía en librar a la humanidad de la superstición y el dogma. Era

una noble vocación, pero tenía otra cara, ya que la narrativa maestra de la civilización tenía que empezar por alguna parte. Tenía que conjeturar una condición original a partir de la cual pudiera comenzar el gran ascenso de la humanidad. Para haber llegado a la civilización los humanos debían haber sido antes seres primitivos. Esto llevó a muchas especulaciones sobre cómo podía haber sido la vida en ese estado original de la naturaleza. «Repugnantes, brutales y bajitos» fue la famosa conclusión de Thomas Hobbes, el padre de la Ilustración inglesa. Su compatriota, John Locke, se preguntó hasta qué punto se puede decir de un hombre que saca su sustento de la naturaleza, a diferencia de los animales salvajes, que ha «empezado a tener propiedad» de lo que toma. Al otro lado del Canal, en Francia, Jean-Jacques Rousseau ensalzó la igualdad y la autoestima *(amour propre)* del hombre natural o salvaje, mientras en Escocia Adam Ferguson reflexionaba sobre el significado de haber renunciado a la libertad autónoma del salvaje por la libertad civil de la que disfrutaban los hombres de razón.

Para la mayoría, estas especulaciones estaban libres de las ataduras de la evidencia. El salvaje era una invención de las mentes eruditas europeas, desarrollada en varios grados, basados frecuentemente en los escabrosos relatos que los viajeros contaban sobre la vida de los nativos en las Américas y en los territorios coloniales que se estaban creando en África, las Indias occidentales y Australia. En aquella época aún no se conocía la gama total de la diversidad humana y se originó un ardiente debate sobre si los habitantes de algunas de esas tierras podían ser considerados realmente seres humanos. Fue el gran

naturalista sueco Carlos Linneo quien dio el paso trascendental –considerado ofensivo por muchos de sus contemporáneos– de colocar a los seres humanos bajo el género *Homo,* en el orden de los primates, dentro de un esquema de clasificación que abarcaba a todo el reino animal. Pero hubo poco acuerdo en cuanto a cuáles podían ser los rasgos distintivos de este género. Empezaron a aparecer, por ejemplo, informes de criaturas antropomórficas con cola. ¿Podían ser humanos? El excéntrico juez escocés James Burnett, alias Lord Monboddo, afirmó que sí. En el primero de los seis volúmenes de la obra titulada *Of the Origins and Progress of Language,* publicada en 1773, Monboddo comentó un grabado que había visto en un tratado de Linneo en el que se describían los tipos humanos. Uno de ellos, bautizado como Lucifer, tenía cola. Monboddo estaba encantado de aceptar a Lucifer como un ser humano. Anticipando la incredulidad de sus lectores, les advertía de que no debían atarse a las ideas propias o familiares sobre el aspecto que debían tener los humanos. El solo hecho de no haber visto nunca a humanos con cola no significaba que tales criaturas no pudieran existir.

Monboddo no tenía razón: anatómicamente hablando, los humanos no tienen cola. Resulta que Lucifer había sido copiado de una obra del naturalista del siglo XVI Ulisse Aldrovandi, y el dibujante –un alumno de Linneo llamado Hoppius– consideraba que representaba a un miembro de una legendaria tribu de caníbales con cola de gato. Pero tal vez Monboddo estaba equivocado por motivos correctos. En cuanto a Linneo, había llegado a la conclusión de que solo se podía distinguir a los huma-

nos preguntándoles. Los monos y los humanos pueden ser parecidos –ninguno de ellos tiene cola–, pero solo los humanos pueden verse por lo que son. Esto, pensó Linneo, se debe a que han sido dotados por su Creador no solo de un cuerpo funcional, sino también con el don del intelecto o la razón, es decir, con una *mente*. Entre los monos no hay filósofos. Pero quedaba una pregunta en el aire: ¿podría mejorarse esta mente? ¿Podrían sus dueños elevarse del salvajismo a la civilización manteniendo una forma anatómica constante? ¿Estaban el cerebro y el cuerpo prediseñados para soportar el peso del aprendizaje? ¿Podría el avance mental conducir incluso a mejoras en la constitución física? Uno de los que creían que eso era posible fue Robert Fitzroy, capitán del buque imperial británico *Beagle*. En una ocasión, mientras su barco estaba fondeado en la isla de Tierra del Fuego, situada en el extremo más meridional de Suramérica, un grupo de cuatro nativos apareció por casualidad a bordo. Fitzroy decidió en ese preciso instante llevárselos a Inglaterra para ser formados en las costumbres y modos del país, y al cabo de varios años los llevó de regreso a su tierra natal para que difundieran la noticia de su experiencia.

A bordo del *Beagle,* en el viaje de vuelta, comandado nuevamente por Fitzroy, iba el joven Charles Darwin. Darwin se formó una impresión favorable de sus compañeros de viaje «fueguinos», cuyas capacidades mentales, según él, no eran tan distintas a las suyas propias. Iban bien vestidos, tenían buenas maneras y eran afables. Pero cuando el *Beagle* llegó de nuevo a Tierra del Fuego en diciembre de 1832, Darwin sufrió un shock. Los nativos

que encontró allí eran tan desaliñados que apenas podía creer que fueran seres humanos como él. A su juicio, jamás en su vida se había cruzado con criaturas de una condición más abyecta. El relato que hace en su cuaderno está salpicado de palabras como «raquíticos», «horrendos», «mugrientos» y «violentos». En su lenguaje no había más que gruñidos y chasqueos, y nada de sentido moral o civilización. La experiencia de ese encuentro es algo que Darwin jamás olvidaría. Escribiendo cuatro décadas después *El origen del hombre,* seguía recordando el momento en que, al poner por primera vez los ojos en un grupo de nativos de la orilla fueguina, se le pasó por la mente la siguiente pregunta: ¿eran como estos nuestros ancestros? ¿No sería mejor descender de monos o babuinos? Seguramente, caviló, estas almas miserables representan el estrato más bajo del hombre que se puede encontrar sobre la tierra. Aun así tomó esta misma degradación para reforzar su argumento, a saber: que la distancia que separa a los humanos de los animales inferiores en la escala es tan estrecha que se puede tender un puente entre ambos lados, y además, que no es tan diferente en principio como la que separa al hombre salvaje del civilizado.

El origen del hombre se publicó en 1871. En él, Darwin buscaba difundir entre la humanidad los principios que ya había planteado en su obra anterior, *El origen de las especies.* El intento no estaba libre de contradicciones. Mientras que este último estaba totalmente dedicado a cómo los cuerpos orgánicos de diversos tipos llegan a adaptarse a las condiciones variables de su vida, sin presuponer ningún desarrollo necesario desde las for-

mas más inferiores hasta las superiores, *El origen del hombre* trataba principalmente del progreso de la mente sin considerar las condiciones ambientales específicas, desde sus manifestaciones más elementales en el más modesto de los animales hasta su culminación en la civilización humana. Darwin estaba convencido de que las capacidades intelectuales que reconocemos en nosotros mismos no están limitadas a los humanos, sino que atraviesan todo el espectro de los animales. Creía que incluso la humilde lombriz de tierra está dotada de una inteligencia rudimentaria. Así pues, al cerrar el espacio divisorio entre humanos y animales, Darwin no estaba tanto degradando a los humanos como elevando de categoría a los animales. De hecho, Thomas Henry Huxley –zoólogo, paleontólogo y darwiniano incondicional– se adelantó a Darwin en la publicación de textos sobre este aspecto. En un ensayo sobre «El lugar del hombre en la naturaleza», publicado en 1863, Huxley declaraba no solo que no existe una línea de demarcación que nos separe de los demás animales, sino también que lo que es válido para las características físicas se aplica también a las mentales. De hecho, lo expresó diciendo que «las facultades superiores de sentimiento e intelecto empiezan a germinar en las formas inferiores de vida»[1]. En la vívida metáfora de Huxley, la civilización ha tenido su origen en las bestias, tal como seguramente las cumbres alpinas han surgido del lodo de mares antiguos.

1. Thomas Henry Huxley, *Man's Place in Nature and Other Essays,* Macmillan, Londres, 1894, p. 152.

¿Qué fuerza es capaz de formar la civilización a partir del barro de la bestialidad? Para Darwin, como para Huxley, no había duda sobre la respuesta. Se debía, por supuesto, a la selección natural. En la incesante lucha por la existencia, como solía decir Darwin, el más inteligente siempre saldría victorioso, reemplazando a sus competidores menos ingeniosos. Con el tiempo, las variedades con mayor inteligencia tenderían a conservarse, apuntalándose de generación en generación hasta producir una mejora general. Sin embargo, desde el punto de vista crítico este argumento solo podría funcionar bajo una condición, a saber: que las variaciones en cuestión fueron hereditarias y, en ese sentido, innatas. No se pueden sobrevalorar los efectos de insertar esta condición en el pensamiento de la época. Las décadas de 1860 y 1870 habían visto la publicación de una avalancha de tratados especializados que buscaban rastrear el progreso humano en campos como la ley y las costumbres, el matrimonio y la familia, la religión y las creencias y la vida económica a través de una determinada serie de etapas. Entre estas obras se incluyen algunos clásicos como *Ancient Law [Ley antigua]* de Henry Maine, *Ancient Society [Sociedad antigua]* de Lewis Henry Morgan, *Primitive Marriage [Matrimonio primitivo]* de John Ferguson McLennan, *Das Mutterrecht [Derecho materno]* de Johann Jakob Bachofen y *Primitive Culture [Cultura Primitiva]* de Edward Burnett Tylor. Sin embargo, todos ellos estaban basados en la doctrina –atribuida al erudito alemán Adolf Bastian– de la «unidad psíquica de la humanidad». Según esta, los seres humanos están igual y universalmente dotados de la facultad mental, diferenciándose de una

nación a otra solo en el grado en que han sido cultivados. Era como si las llamadas naciones «salvajes», «bárbaras» y «civilizadas» representaran sucesivas etapas de desarrollo –introductorio, intermedio y avanzado– dentro de un currículo central común a toda la humanidad.

Pero entre ellos, Darwin y Huxley se las arreglaron para poner un explosivo que amenazó con reventar todo el edificio tan cuidadosamente construido, ya que abrió la puerta a aquellos que creían que la mejor forma de asegurar la mejora humana en todos los ámbitos consistía en echar una mano a la naturaleza acelerando la desaparición de los que tenían dotes mentales consideradas inferiores: los pobres, indigentes y pueblos de raza no blanca. En años posteriores esta creencia llegaría a ser conocida –especialmente por sus oponentes– como «darwinismo social». El mismo primo de Darwin, Francis Galton, fue clave en la creación del movimiento eugenésico, dedicado a mejorar artificialmente la raza humana mediante la reproducción selectiva controlada. En su defensa hay que decir que Darwin nunca sugirió nada tan drástico. No era darwinista. No obstante, estaba firmemente convencido de que los esfuerzos para asegurar una mejora duradera a través de la educación –como la aventura abortada del capitán Fitzroy con los fueguinos– estaban condenados al fracaso. En el grandioso drama del ascenso de la civilización gracias a la lucha por la existencia, propuesto en *El origen del hombre,* los salvajes no estaban destinados a salir victoriosos, sino más bien a jugar el papel de los vencidos. Para muchos lectores de Darwin el libro proporcionó un relato conveniente, aparentemente respaldado por la autoridad científica,

que enseguida explicaría el derecho de los pueblos de ascendencia europea a heredar la tierra y justificaría los proyectos de colonización y genocidio que causaron estragos entre las poblaciones situadas fuera del continente. Finalmente este relato se resumiría en una sola palabra, una de las más incendiarias en la historia reciente de las ideas. Esa palabra era «evolución».

La disciplina de la antropología renació de manera explosiva. Desde finales del siglo XIX en adelante la antropología empezó a interesar a su público más que nada porque prometía una versión unificada de la evolución humana. Esta evolución estaba pensada para actuar en tres frentes: anatómico, institucional y en el campo de los artefactos, y cada uno de ellos iba a ser estudiado por una rama diferente de la disciplina. Los antropólogos físicos estudiaban la evolución de la anatomía humana, principalmente el cráneo, sede del cerebro y de la inteligencia humana. Los arqueólogos estudiaban la evolución de las herramientas, edificios y otros artefactos. Y los antropólogos sociales y culturales estudiaron la evolución de las instituciones, las costumbres y las creencias. Aquí yace el origen de lo que a menudo se ha dado en llamar la estructura «en tres campos» de la antropología, consagrada, por ejemplo, en la creación de uno de sus emblemas más venerados, el Real Instituto Antropológico de Gran Bretaña e Irlanda, fundado en aquel fatídico año de 1871 que también vio la publicación de *El origen del hombre*. La idea era que los tipos anatómicos, los ensamblajes de artefactos y las formas institucionales podían finalmente integrarse en una secuencia tipológica principal que abarcara desde lo más primitivo a lo

más avanzado. Muchos museos antropológicos importantes se fundaron en el mismo periodo, dedicados a demostrar públicamente esta secuencia. En ellos se agrupaban los materiales recogidos entre pueblos o lugares dispersos de acuerdo a su nivel de cultura. Pero esto también significaba dispersar los materiales desde cada lugar o pueblo y agruparlos en compartimentos tipológicos separados. Mientras los visitantes recorrían la galería se desplegaba ante sus ojos el panorama completo de la evolución humana en todas sus facetas.

Un defensor entusiasta del enfoque de los tres campos fue Robert Reid, profesor de anatomía de la Universidad de Aberdeen, en el noreste de Escocia, y comisario fundador del museo antropológico de esa universidad. Reid midió y clasificó compulsivamente a todo el que pudo encontrar en nombre de una antropología concebida como «ciencia del hombre». Estudió las relaciones entre el tamaño de la cabeza y la inteligencia, publicando sus resultados en la revista del Real Instituto Antropológico. Y preparó a sus discípulos para que salieran al mundo a recoger datos sobre las características del «blanco o caucasiano, el mongol rojo y amarillo, el australiano y los de pelo rizado o razas negras»[2]. Sin embargo, la letanía policromática de Reid sobre las razas era una nadería comparada con las declaraciones de un paisano suyo bastante más influyente que también empezó siendo anatomista pero dedicó gran parte de su carrera a la antropología.

2. Robert W.. Reid, *Inaugural Lecture: The Development of Anthropology in the University of Aberdeen,* Aberdeen University Press, Aberdeen, 1934, p.18.

Sir Arthur Keith, caballero del reino, presidente durante un tiempo del Real Instituto Antropológico y finalmente rector de la Universidad de Aberdeen, fue una de las figuras científicas más destacadas de su época. En su discurso rectoral de 1931, Keith despreció la idea de que las naciones del mundo pudieran unirse algún día formando una hermandad. Afirmó que los prejuicios y la xenofobia trabajan por el bien de la humanidad. La lealtad hacia la raza propia y el odio hacia las otras constituyen el motor del progreso evolutivo. Lejos de mezclar sangres de diferentes colores –blanca, amarilla, morena y negra–, es imperativo mantenerlas separadas, dejando a la naturaleza la tarea de asegurar que solo pervivan los colores más brillantes. La guerra de las razas, declaró Keith, es la podadora de la naturaleza[3].

Este tipo de pensamiento racial siguió totalmente vivo en la antropología del periodo de entreguerras. Tuvo que estallar la Segunda Guerra Mundial entre las supuestamente razas civilizadas de Europa, alimentada por un odio xenófobo, para poner fin a estas ideas después de un siglo. En vísperas del Holocausto, lo que había sido la suposición básica de la ciencia evolutiva desde Darwin y Huxley –que las poblaciones humanas difieren en sus capacidades intelectuales en una escala que va de lo primitivo a lo civilizado– ya no podía sostenerse. En su lugar se asentó un firme compromiso ético con el principio de que *todos* los humanos, ya sea que estuvieran vivos en el pasado, el presente o el futuro, son iguales en

3. Arthur Keith, *The Place of Prejudice in Modern Civilization,* Williams & Norgate, Londres, 1931, p. 49.

sus capacidades morales e intelectuales. Tal como promulga el Artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, «todos los seres humanos están dotados de razón y conciencia». Para recalcar esta unidad los científicos reclasificaron a los seres humanos existentes como pertenecientes no solo a una misma especie, sino también a la misma subespecie, denominada *homo sapiens sapiens*. Doblemente sapiente, el primer atributo, la sabiduría –resultado del aumento del tamaño del cerebro y de su complejidad–, destaca a los humanos dentro del mundo de los seres vivos. Pero el segundo, lejos de marcar una subdivisión más profunda, indica su decisiva ruptura con ese mundo. Con esta ruptura, sin igual en la historia de la vida, se supone que la humanidad se ha puesto en el camino hacia la civilización. Por tanto, nuestros antecesores se encontraban en ambos lados de la misma valla: tanto dentro como fuera de la naturaleza. Y es con este elenco de caracteres híbridos con el que la antropología evolutiva de finales del siglo XX ha poblado el planeta.

¿Qué quedaba entonces del enfoque de los tres campos? Muchos antropólogos contemporáneos responderían que no queda nada, y que la coexistencia continuada de las tres ramas de la antropología bajo la misma raíz en un puñado de universidades es una resaca anacrónica del desagradable pasado de esta disciplina. Una de estas instituciones fue la Universidad de Cambridge, que es en la que yo me encontré en mi primer año de estudiante tomando clases de antropología física, arqueología y antropología social. Recuerdo las clases de antropología física en las que me enseñaban a identificar los tipos humanos partiendo de fotografías de hombres y mujeres

desnudos de todo el mundo, y a medir las dimensiones a partir de moldes de cráneos fósiles. En arqueología aprendíamos a reconocer instrumentos de piedra y a asignarlos a categorías indicativas de los sucesivos periodos de la Prehistoria. Pero la antropología social era bastante diferente. Se nos decía que esencialmente era una ciencia social, y nuestra biblia era un delgado volumen titulado *Structure and Function in Primitive Society,* escrito por el autoproclamado fundador de esta subdisciplina en su forma moderna, Alfred Reginald Radcliffe-Brown. En él nos informaba de que la antropología social era una rama de la sociología comparativa que se ocupaba específicamente de las sociedades primitivas[4]. Una vez acabado mi primer año de estudios introductorios tenía que elegir entre antropología física, arqueología y antropología social para continuar estudiando, y elegí esta última. Aunque había aprendido mucho estudiando las otras dos ramas, ya estaba claro que estaban anticuadas: la antropología física y, en menor grado, la arqueología seguían aferradas a un enfoque evolutivo que la antropología social había rechazado inequívocamente.

La división se remonta a los años de entreguerras, y tenía mucho que ver con la forma en que los antropólogos de diversas convicciones obtenían sus pruebas. Tanto para la antropología física como para la arqueología, la mayor parte de la evidencia seguía estando bajo tierra en forma de restos fosilizados, antiguos enterramientos y depósitos líticos. Solo se podía sacar a la luz mediante la exca-

4. Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Society,* Cohen & West, Londres, 1952, p. 2.

vación. Pero es imposible excavar todo el planeta, y en gran medida todo depende de conjeturas, casualidad y pura buena suerte. Sin embargo, los antropólogos sociales se enfrentaban a un problema más difícil de tratar que la escasez de pruebas. Sencillamente, las costumbres e instituciones no se conservan como los huesos y las piedras, y tampoco se puede cavar para encontrarlas. ¿Cómo, entonces, es posible demostrar su evolución? Frente a este problema la única solución consistía en suponer que toda evolución social pasa por las mismas etapas. Siguiendo con esta suposición, la forma de vida de los pueblos considerados «primitivos» se podría considerar como una ventana a través de la cual ver las primeras condiciones sociales de los humanos en general. Era como viajar en el espacio a rincones recónditos del mundo –a las selvas de África, los desiertos de Australia, la tundra ártica– y también viajar atrás en el tiempo, a una época remota en la evolución social de la humanidad. Su presente se convierte en el modelo de nuestro pasado. En realidad, la idea de que las llamadas «tribus primitivas» –o lo que hoy en día se conoce, más educadamente, como «pueblos indígenas»– son fósiles vivos, restos supervivientes de una era largo tiempo absorbida por el mundo moderno y destinados a desaparecer, continúa coloreando la forma en que son representadas en los medios de comunicación.

Pero, por muy persistente que pueda ser esta forma de pensar en la imaginación popular, hace mucho tiempo que fue refutada por la antropología social. En la década de 1920 y 1930 fue dura y continuamente atacada por antropólogos que defendían un enfoque bastante diferente de los fenómenos sociales y culturales. Ellos decían

que, en vez de tratar de demostrar cómo se habían originado y cómo habían evolucionado las costumbres e instituciones, deberíamos intentar demostrar cómo funcionan. Es decir, deberíamos demostrar cómo –para aquellos pueblos actuales que practican las costumbres y mantienen las instituciones– realmente sirven a un propósito, ya sea satisfacer las necesidades concretas de los seres humanos individuales o asegurar la continuidad de toda la sociedad a la que pertenecen. Esta visión llegó a ser conocida como *funcionalismo*. Los funcionalistas no tenían tiempo para hacer reconstrucciones evolutivas que, en ausencia de registros escritos, ellos consideraban como puras conjeturas. Puesto que no podemos saber cómo evolucionaron realmente las costumbres e instituciones, ellos decían que era mejor prestar atención a lo que realmente le importa a la gente: no de dónde proceden las prácticas en cuestión, sino su propósito y utilidad última. Por ejemplo, una técnica o herramienta solo es significativa en la medida en que sea usada en el contexto de una forma de vida continuada. ¿Qué son las herramientas sin la técnica para utilizarlas? Los artefactos pueden conservarse, pero las habilidades no. El antropólogo cultural estadounidense Marshall Sahlins cita el aforismo de un arqueólogo supuestamente famoso al que no nombra: «Los pueblos están muertos»[5]. Solo los artefactos permanecen. Para Sahlins eso bastaba para destrozar toda la misión de la arqueología en cuanto a reconstruir los linajes de la tecnología antigua.

5. Marshall Sahlins, *Stone Age Economics,* Tavistock, Londres, 1972, p. 81. Sahlins no menciona su fuente.

Más que nada, la aparición del funcionalismo llevó a la antropología social a separarse de sus campos hermanos, la antropología física y la arqueología, que continuaron con su orientación evolutiva. Sin embargo, había otra razón para separarse, que se remontaba a la controvertida cuestión de la relación entre raza y cultura. Esta había sido una zona oscura durante décadas, y muchos defendían que las características adquiridas en vida se podían transmitir a los descendientes como una cualidad innata. La doctrina conocida como la «herencia de características adquiridas», a menudo atribuida (incorrectamente) a Jean-Baptiste Lamarck –naturalista y creador del término «biología»–, no se refutó definitivamente hasta que acabó el siglo XIX, y se tardó un par de décadas más en filtrar sus implicaciones hacia el campo de la antropología. Estas consistían sencillamente en que raza y cultura, la herencia biológica y la herencia de la tradición, tenían que mantenerse estrictamente separadas. Se convirtió en parte de una ortodoxia antropológica sostener que cualquier niño nacido de hombre y mujer, cualesquiera que fuesen sus antecedentes biológicos, podía de inmediato adquirir una forma de vida cultural u otra. Una persona nacida de padres chinos pero llevada en su infancia a Francia, y adoptada por padres franceses, indudablemente tendría aspecto chino –en su apariencia física–, pero su comportamiento y conducta serían totalmente franceses. Esto finalmente aumentó la tensión entre la antropología biológica o física, por un lado, y la antropología social o cultural por otro. Se podían estudiar las variaciones biológicas de la humanidad, o las variaciones culturales, pero eran tareas aparte que no tenían nada que ver entre sí.

En 1917 Alfred Kroeber, uno de los antropólogos americanos más destacados de su tiempo, publicó un famoso artículo titulado «The superorganic»[6]. En él explicaba en detalle los términos de un acuerdo entre raza y cultura que se mantendrían intactos en lo que quedaba de siglo. Kroeber afirmaba que la cultura no tiene más relación con la herencia que la que tiene un texto con la tabla en la que está escrito. Pertenece a su propio reino, por encima y más allá de lo orgánico. Sin embargo, significativamente, el foco de Kroeber estaba puesto en la cultura, no en la sociedad. En aquella época la antropología se estaba desarrollando en líneas bastante diferentes en Norteamérica y Gran Bretaña. La diferencia se basaba en si la preocupación debía ser la forma en que la gente se relacionaba entre sí en la conducta de la vida social o si debería centrarse en las tradiciones del conocimiento y la creencia que poseían y pasaban a sus descendientes. Mientras en Gran Bretaña la antropología *social* se ocupaba principalmente de la primera, y era por tanto concebida como una rama de la sociología, su contraparte norteamericana –a saber, la antropología *cultural*– estaba más interesada en la última y se la consideraba generalmente un retoño de lo que entonces se llamaba etnología. La etnología echó sus raíces en los países de la Europa continental, donde había florecido a principios del siglo XX como estudio de sus tradiciones «folclóricas» ancestrales, prestando así ayuda a los muchos movimientos nacionalistas que surgieron en esa época. Inclu-

6. Alfred L. Kroeber, «The Superorganic» (1917), en su obra *The Nature of Culture,* University of Chicago Press, Chicago, 1952, pp. 22-51.

so hoy en día la antropología cultural en esos países ondea bajo la bandera de la etnología, y donde no lo hace se distingue exclusivamente como el estudio de los pueblos *no europeos*.

Pero en Norteamérica los europeos llegaron como emigrantes a una tierra que ya estaba habitada por pueblos con una complexión diferente. El erudito que con frecuencia es considerado el padre de la antropología cultural americana, Franz Boas, había emigrado a Estados Unidos en 1887 después de haber estudiado geografía y física en su Alemania natal. Convencido inicialmente de que la variedad racial humana no era tanto innata como condicionada por el entorno, a Boas le persuadió la experiencia de su investigación etnológica entre los pueblos Inuit del Ártico canadiense de que había que sustituir cultura por raza y patrimonio por herencia. Mientras la variación racial está inscrita en el cuerpo, pensaba él, la variación cultural está inscrita en la mente. Recibida como patrimonio más que como herencia, la cultura, para Boas, equivalía a un legado de tradición absorbido pasivamente más que a algo cultivado activamente, lo que formaría las creencias y las prácticas de un pueblo. Los prolíficos escritos de Boas contribuyeron mucho a establecer la antropología cultural en Norteamérica en las primeras décadas del siglo XX, y muchos de sus estudiantes, entre ellos Kroeber, llegaron a ser voces destacadas de la nueva disciplina. El mismo Kroeber, hijo de emigrantes alemanes, era versado en la tradición romántica alemana, que hacía énfasis en la diversidad de la cultura popular, la autenticidad de los sentimientos y la unión del hombre con la naturaleza. En realidad, la in-

fluencia del Romanticismo alemán fue una de las razones por las cuales la antropología cultural norteamericana adquirió un carácter tan diferente comparada con su contraparte, la antropología social británica, que permanecía ligada a las ideas de la Ilustración escocesa y francesa, con su hincapié en la educación, la racionalidad y la trascendencia de la naturaleza.

Pero existían motivos históricos e intelectuales para esta divergencia. Gran Bretaña tenía su imperio y recurrió a la antropología como guía para las instituciones sociales nativas y ayuda en la administración de la política colonial. América, por el contrario, contaba con poblaciones nativas y necesitaba la antropología para registrar las formas de vida que estaban desapareciendo rápidamente. Sin embargo, cuando yo me licencié en antropología social en 1970, el panorama de la erudición había cambiado completamente. Con la pérdida del imperio británico, la antropología social había dejado de ser útil como sirvienta del gobierno colonial, mientras que en Norteamérica, como en el resto del mundo, los pueblos nativos estaban haciendo oír su voz en la lucha por la autodeterminación. En este paisaje transformado, la distinción entre antropología social y cultural parecía cada vez más irrelevante. Al menos en esto había convergencia. Pero en otros aspectos la antropología estaba más dividida que nunca. En Gran Bretaña los tres campos originales, unidos en otro tiempo bajo el estandarte de la evolución, habían ido por caminos separados: la antropología física se unió a la biología evolutiva; la arqueología prehistórica a la arqueología clásica como una disciplina de derecho propio; la antropología social se

unió a las ciencias sociales. En Norteamérica la antropología no tenía tres campos, sino cuatro: cultural, arqueológico, biológico y lingüístico. Las razones para que el estudio del lenguaje desapareciera de la antropología británica son oscuras y no es necesario detenerse en ellas, pero incluso en Norteamérica la antropología lingüística siguió siendo una especialidad minoritaria. Y aquí también la arqueología se había desmarcado por su cuenta, ya que la mayor parte de los antropólogos de la biología y la cultura apenas se dirigían la palabra. ¿Era entonces la antropología una disciplina en ruinas? A muchos les parecía que sí.

4. Repensando lo social

¿Recuerdan a Radcliffe-Brown? Pocos lo hacen hoy en día, excepto como nota al pie. Pero, como recordarán del capítulo anterior, fue él quien lanzó el campo de la antropología social como rama de la sociología, que se distinguía por dedicar su atención a las sociedades primitivas. En la actualidad tenemos la tendencia a avergonzarnos ante la palabra «primitivo» y hacemos todo lo posible por evitarla, pero no sin cierta contradicción, pues siempre que usamos palabras como «compleja», «gran escala» o «moderna» para referirnos a sociedades como la nuestra también se nos vienen a la cabeza sus opuestos: sociedades sencillas, a pequeña escala y tradicionales. Y esto, más que cualquier opinión sobre las capacidades o características de los pueblos que habitan en ellas, es lo que Radcliffe-Brown y sus contemporáneos entendían por «primitivas». La antropología social, pues, estaba concebida como el estudio comparativo de las formas de

vida encontradas en tales sociedades. Con su ojo de naturalista, Radcliffe-Brown comparó estas formas de vida con las de las conchas marinas. Paseando por la playa uno puede encontrar conchas de todo tipo, que se pueden comparar y clasificar en especies y géneros. Pero sus formas básicas parecen ser limitadas: espirales como el nautilo; radiales como la lapa; bivalvas como la almeja. ¿Podría aplicarse lo mismo a las formas sociales que a las orgánicas? ¿Sería posible que hubiese un número limitado de formas en que las instituciones pudieran ensamblarse en una sociedad que funcionara bien? De ser así, el análisis comparativo sistematizado las pondría de relieve. Además, la comparación haría más visibles las sociedades a pequeña escala que las grandes estudiadas por los sociólogos. Según Radcliffe-Brown, esa debía ser la tarea de la antropología social.

La idea de un estudio comparativo de las sociedades humanas suena plausible hasta que uno se para a pensar qué es una sociedad. El problema es que las sociedades no existen para los antropólogos de la misma manera en que los organismos existen para los biólogos. No son entidades que se puedan ver o tocar. Creemos que todos vivimos en una sociedad. En realidad creemos que no podríamos llevar una forma de vida humana si no perteneciéramos a una de ellas. ¿Pero se puede decir dónde acaba una sociedad y empieza otra, o en qué momento nació? ¿Qué sentido tiene decir que las instituciones funcionan para mantener la sociedad de la que forman parte, tal como los organismos mantienen vivo el cuerpo, cuando en la vida social nada permanece igual ni siquiera por un momento? Como se supone que dijo el filósofo

griego Heráclito sobre las aguas de un río que fluye, nadie puede bañarse dos veces en la corriente de la vida social. Nada se repite. Si alguien intenta inmovilizar la sociedad, la vida social se le escapa entre los dedos. En la naturaleza una especie animal no se convierte en otra –los caballos siguen siendo caballos y no se transforman en elefantes–, pero en la historia las transformaciones de este tipo aparecen continuamente. Como reconoció el mismo Radcliffe-Brown, en la investigación antropológica social la realidad con la que tratamos no es una entidad sino un proceso. Pero, si eso es así, entonces ¿cómo podemos comparar sus formas? La vida social es una cosa, la vida en sociedad otra, y tratar de abarcar las dos al mismo tiempo es como querer hacer la cuadratura del círculo. Radcliffe-Brown nunca lo consiguió.

De hecho, Edmund Leach, a quien hemos mencionado en el capítulo 2 como autor de *A Runaway World?,* solo sentía desprecio por la ambición de Radcliffe-Brown de identificar y comparar las formas objetivas de sociedad. Se burlaba diciendo que era un poco mejor que cazar mariposas[1]. Leach había llegado a la antropología partiendo de la ingeniería, por eso tal vez no es de extrañar que tuviera tendencia a asociar las obras de la sociedad más con el funcionamiento de un mecanismo que con el de un organismo. Su método consistía en empezar por la mesa de dibujo, no por las observaciones de la vida real. Imaginemos una máquina con un número limitado de esferas, cada una de las cuales controla una va-

1. Edmund Leach, *Rethinking Anthropology,* Athlone Press, Londres, 1961, pp. 2-3.

riable particular y permite ciertos ajustes. Pensemos en todas las posibles combinaciones de ajustes. Supongamos, entonces, que cada combinación corresponde a una estructura social concebible. Toda la vida humana y la historia, según Leach, se puede entender como una exploración del espacio infinito de posibilidades abiertas gracias a la combinación de los diferentes ajustes o valores de un conjunto finito de variables. En realidad, este estilo de pensamiento antropológico no era una idea original de Leach. Conocido entre los entendidos como *estructuralismo,* fue introducido en la disciplina por Claude Lévi-Strauss, posiblemente el antropólogo más famoso de la segunda mitad del siglo XX. Llegado a las costas inglesas desde Francia, Leach hizo mucho por extender esta nueva forma de pensamiento entre los eruditos anglosajones. Recuerdo escuchar subyugado sus conferencias sobre el tema. A mí me atraía el estructuralismo porque me parecía una especie de matemáticas puras de la vida social.

No mucho tiempo antes, en un estudio sobre las revoluciones científicas, el filósofo Thomas Kuhn había acuñado el término «paradigma» para indicar el conjunto de principios fundamentales que, en cualquier momento de la historia de una disciplina, limita las preguntas que puede hacer y los medios para contestarlas[2]. En el capítulo anterior describí cómo la antropología llegó a su mayoría de edad dentro de un paradigma evolutivo. La cuestión principal era: ¿cómo *evolucionaron* los seres

2. Thomas Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas,* FCE, Ciudad de México, 1971.

humanos, sus artefactos e instituciones? Y vimos que en la antropología social esto fue superado por el paradigma del funcionalismo, por lo que la pregunta pasó a ser: ¿cómo *funcionan* las instituciones? Pero con el paradigma del estructuralismo la pregunta volvió a cambiar otra vez y fue esta: ¿cómo adquieren *significado* las cosas que las personas dicen y hacen? Para los estructuralistas la vida social está representada en la comunicación, en el intercambio significativo de signos y símbolos; por tanto, sus preguntas fundamentales giraban en torno a la forma en que los signos y los símbolos pueden transmitir significado, y cómo se relacionan con lo que representan. Para encontrar respuestas recurrieron a otra disciplina para la cual estas cuestiones hacía tiempo que se habían convertido en su núcleo, a saber, la lingüística. Todos los lenguajes humanos tienen la increíble propiedad de que, aunque las palabras son las unidades más pequeñas que pueden contener significado, a su vez están compuestas de unidades aún más pequeñas –técnicamente llamadas fonemas, pero conocidas en la escritura habitual como letras– que, aunque carentes de significado en sí mismas, permiten no obstante a los hablantes distinguir una palabra significativa de otra. Es gracias a estas distinciones, y no a pesar de ellas, que cada palabra llega a adquirir su significado. ¿Podrían estas propiedades de la comunicación lingüística extenderse a otros dominios de la vida social?

En una serie de conferencias dictadas en la Universidad de Ginebra entre 1906 y 1911, el lingüista suizo Ferdinand de Saussure había sostenido que las palabras generalmente significan lo que significan no porque exista

una conexión intrínseca entre cada palabra y cada significado tomados aisladamente, sino por la forma en que un sistema de contrastes, al nivel de las palabras, se solapa sobre otro a nivel del significado[3]. Por poner un ejemplo sencillo, veremos que no hay nada inherentemente gatuno en la palabra «gato», o perruno en la palabra «perro», pero concordando la serie de contrastes verbales entre «gato», «perro» y todas las otras palabras que existen para las especies animales con la serie de distinciones taxonómicas de cada especie se establece una correspondencia de uno a uno entre palabras y tipos de forma tal que «gato» y «perro» se alinean, respectivamente, con las cualidades felino y canino. En una obra famosa sobre totemismo –un término que describe los vínculos íntimos que muchas sociedades sienten que existen entre grupos sociales concretos y las especies naturales particulares (con frecuencia animales)–, Lévi-Strauss aplicó la misma lógica[4]. Aquí las «palabras» son las especies de la naturaleza, y la conexión totémica entre una especie determinada y un cierto grupo procede de solapar las diferencias entre especies sobre las diferencias entre grupos. De esta forma, la naturaleza proporciona su propio lenguaje, un conjunto de términos concretos con los que representar la estructura de la sociedad. Lévi-Strauss llegó a la conclusión de que, si los animales son elegidos frecuentemente como tótems, no se debe a que sean buenos para comer, sino para pensar con ellos.

3. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general,* Akal, Tres Cantos, 1991.
4. Claude Lévi-Strauss, *Totemism*, traducción de Rodney Needham, Merlin Press, Londres, 1964.

Pero Lévi-Strauss fue aún más lejos, aplicando también al mundo social un método desarrollado por el lingüista ruso-americano Roman Jakobson para analizar los fonemas de cada idioma como combinaciones específicas de rasgos distintivos seleccionados por ese idioma a partir de un repertorio limitado de rasgos disponibles para todos los seres humanos. La idea consistía en que el análisis del mismo tipo de rasgos distintivos podía servir no solo para el intercambio de palabras, sino también para el intercambio de regalos y mercancías en la vida económica y para el intercambio de personas a la hora de forjar relaciones de parentesco y afinidad. Siguiendo esta lógica, todas las sociedades que han existido o que puedan alguna vez existir representan solo una de las incontables posibilidades de combinación, aunque todas ellas están sustentadas por la arquitectura y el potencial generador de una mente humana universal. No en vano Lévi-Strauss ha sido comparado con un astrónomo entre los científicos sociales, observando a las sociedades como si fueran estrellas en el cielo, siendo cada una de ellas un objeto distante para la contemplación. Pero en la infinitud del espacio y el tiempo en que se despliegan estas sociedades, ¿qué ha pasado con la gente? Parece que ha desaparecido. Si su existencia es reconocida de alguna manera, las personas vendrían a ser como accesorios. No funcionan a través de estructuras, sino que las estructuras funcionan a través de ellos. Tal como el lingüista, que sigue una conversación solo por ver lo que revela acerca de la estructura profunda del lenguaje hablado por los participantes en ella pero no por lo que tienen que decir y por qué, el antropólogo estructural solo ve en el dar y

tomar de la vida social la expresión exterior de estructuras inconscientes de las que las personas mismas no son conscientes en modo alguno.

Sin embargo, mientras algunos antropóogos se imaginaban como astrónomos, otros se pasaron al extremo opuesto, decidiendo reintroducirse en la vida social al nivel atómico. Su punto de partida fueron los seres humanos individuales con necesidad de adquirir algo y pocos recursos para hacerlo, decidiendo cada vez con quién interactuar para asegurarse la mejor ventaja estratégica. Supongamos que uno tiene una cantidad de dinero y otro tiene un reloj. Uno quiere locamente el reloj, y el otro necesita dinero desesperadamente, así que intercambian el reloj por el dinero y ambos acaban más satisfechos que antes. Para los llamados *transaccionalistas*, todas las interacciones sociales son de este tipo, incluso si los valores que se intercambian no son materiales, como el amor o la amistad. Los teóricos de esta idea argumentaban que las formas de organización social se generan, y por tanto pueden explicarse, como el resultado total de estas miríadas de interacciones, en cada una de las cuales se intercambiarían valores de diferentes tipos. A mí me atrajo este enfoque, y cuando me licencié estaba convencido de que en él se encontraba el futuro de la antropología social. Su mayor defensor era el antropólogo noruego Fredrik Barth, en aquel entonces una de las figuras sobresalientes de la disciplina[5]. Como muchos de sus

5. Fredrick Barth, *Models of Social Organization* (Royal Anthropological Institute Occasional Paper 23), Royal Anthropological Institute, Londres, 1966.

contemporáneos, me convertí en admirador suyo y, como estudiante novato de posgrado, decidí pasar algunos meses en su departamento de la Universidad de Bergen antes de comenzar mi tesis doctoral entre los Sami del noreste de Finlandia. Barth era una figura carismática, cuya presencia inspiraba y concordaba con la claridad cristalina de su prosa. No me llevé ninguna decepción.

Pero, después de año y medio de trabajo de campo más o menos aislado del ambiente académico, regresé a Bergen y me encontré un departamento caótico. Barth se había marchado a Estados Unidos y el transaccionalismo parecía estar al borde del colapso. Me enteré de que durante mi ausencia había aparecido una nueva moda arrasando con todo lo que encontraba a su paso. Conjuntamente con los incipientes movimientos intelectuales y políticos de la Europa de comienzos de la década de 1970, la antropología había redescubierto la obra filosófica de Karl Marx, combinándola con el estructuralismo para formar una variedad híbrida conocida con el rígido nombre de «marxismo estructural». Prometía hacer poner los pies en la tierra a la disciplina y bajarla del enrarecido espacio mental de las posibilidades combinatorias al mundo real del trabajo humano duro y la transformación histórica. Al fin y al cabo, no puede haber estructuras sociales sin personas que las representen y, como siempre insistía Marx, no puede haber personas sin la producción de los medios necesarios para las necesidades de la vida. Los seres humanos tienen que producir sus medios de subsistencia para poder sobrevivir, y esto exige algún modo de compromiso práctico con el entorno. El problema era que ningún entorno, ni aun el más

extremo e implacable, indica a las personas lo que tienen que hacer. Para los seres humanos –y quizás también para los animales no humanos–, las intenciones que conducen a la producción de su sustento provienen de la sociedad. ¿Cómo, entonces, pueden las condiciones materiales de la existencia humana, y las restricciones que imponen, reconciliarse con la relativa autonomía de las estructuras sociales para dictar los términos del compromiso ambiental? El marxismo estructural ofrecía una solución.

El problema real era bastante antiguo y se remontaba a los primeros intentos, principalmente en la antropología americana, de crear un campo para la llamada «ecología cultural», que se ocupaba específicamente del papel de la cultura en la adaptación humana al entorno y que también se encontraba ante un dilema: ¿cómo se puede sostener que la cultura dirige lo que la gente hace en su entorno y al mismo tiempo proporciona los medios mediante los cuales se adapta a él? Para los teóricos atrapados entre las bases ambientales y culturales de la conducta no había otro camino hacia delante más que optar por uno u otro. Así pues, algunos trataron de demostrar que las creencias y prácticas habituales sirven para mantener no solo el sistema social del que forman parte, sino todo el ecosistema comprendido por las relaciones humanas con los animales, las plantas y la tierra. Suponían que tales sistemas se inclinaban de manera natural hacia el equilibrio, ya que si alguno no lo hiciese sufriría un colapso de larga duración. Otros afirmaban lo contrario, que las creencias y prácticas se ajustan a su propia lógica, asentándose en estructuras simbólicas que no deben nada

a las condiciones ambientales. Por un lado, la prueba de la inestabilidad de las relaciones humano-ambientales se encuentra por todas partes; en realidad es el mismísimo motor de la historia. ¿Por qué habrían de experimentar los seres humanos la transición de la caza y la recolección a la agricultura, o del cultivo extensivo a la agricultura intensiva, si no fuera en respuesta a los desequilibrios entre población y recursos? Pero, por otra parte, ¿no son estas mismas transiciones una prueba viviente de que la cultura simplemente no es libre de seguir su propio camino?

En 1974, recién nombrado profesor universitario especializado en antropología social en la Universidad de Manchester, recibí un curso para poder enseñar después lo que se llamaba «Entorno y Tecnología», y estas cuestiones se hallaban en el núcleo mismo del tema. Por ejemplo, en aquel momento se debatía acaloradamente la cuestión relativa a la llamada «hipótesis de Wittfogel». En una obra titulada *Oriental Despotism,* publicada en 1957, el sinólogo Karl Wittfogel había sostenido que los antiguos imperios de China e India, famosos por la extrema opresión que ejercieron sobre sus súbditos, habían surgido en respuesta a las exigencias de la agricultura por irrigación. La instalación y el mantenimiento de las obras de irrigación exigían un aporte masivo de mano de obra que solo podía ser movilizada y coordinada por un régimen totalitario y muy centralizado. Este argumento fue recogido por los autodenominados «materialistas culturales», quienes insistían en que todas las formas de cultura y organización social podían explicarse como respuestas necesarias a las condiciones tecnológico-

ambientales. Sus objetores, sin embargo, apuntaban a que la agricultura por irrigación era en sí un medio para que los imperios se consolidaran y aumentaran su poder, ya que exigía densidades de población en la tierra cada vez mayores. Así pues, los motivos eran sociales y políticos, en tanto que la ingeniería ambiental levantó el listón a la densidad de población, permitiendo la concentración de poder a unos niveles sin precedentes hasta ese momento. Un ejemplo más reciente es la relación entre el auge del capitalismo industrial y la invención de la máquina de vapor. Una vez más, este invento sirvió para satisfacer las demandas del capital, y no viceversa, si bien dio lugar a una revolución en la escala de la producción industrial como nunca antes se había visto.

En la retorcida jerga del marxismo estructural, este argumento se expresaba como la dialéctica de dominio (predominio, supremacía) y determinación. Dominantes eran las estructuras sociales y las relaciones que gobernaban la distribución del poder y el acceso a los medios de producción: tierra, recursos y tecnología. Determinantes eran las dinámicas del ecosistema de un entorno modificado a niveles variables mediante la intervención humana. La intensificación de la producción, motivada por las relaciones sociales dominantes, puede finalmente llevar las relaciones ecosistémicas al límite, lo que se manifiesta, por ejemplo, en la deforestación o la desertización. Según la narrativa marxista, la historia humana está salpicada por crisis de este tipo, cada una de las cuales solo se puede resolver mediante la transformación total tanto en las relaciones sociales como en las condiciones tecnológico-ambientales de producción. Sacando de nuevo a

la luz la evolución social, enmarcada ahora en términos más marxistas que darwinianos, esto significaba un enfoque alrededor del cual, después de décadas de separación, se podía reunir a los arqueólogos y los antropólogos sociales. Ambos se pusieron a reescribir la historia, a un muy largo plazo, como una secuencia de transformaciones que iban desde los orígenes de la agricultura hasta la Revolución industrial. De hecho, en las décadas anteriores la arqueología no había permanecido inmune a los altibajos del pensamiento antropológico. Algunos defensores de la llamada «arqueología procesual» habían tratado de interpretar la colección de artefactos prehistóricos como prueba de la adaptación conductual humana a las condiciones ambientales. Otros, los autollamados «post-procesualistas», estaban decididos a demostrar que los objetos de la cultura material portaban significados constituidos dentro de campos más amplios de significación y considerados en la práctica vehículos de expresión simbólica. Aquí se ofrecía también solución potencial al enfoque marxista de la evolución social. Pero no iba a durar mucho.

La caída del marxismo estructural fue tan repentina como había sido su ascenso. Se desmoronó junto con el Muro de Berlín en 1989, al que pronto siguió el colapso de la Unión Soviética y la declaración del final de la Guerra Fría. Los intelectuales –entre ellos algunos antropólogos– que habían acudido a Marx buscando inspiración se escondieron en su madriguera o buscaron otras luces que seguir. Los tomos de erudición sobre los modos precapitalistas de producción, que una vez fueron leídos por todo estudiante de antropología, yacían abandona-

dos en los estantes de las bibliotecas, cerrados y sin interés para nadie. De hecho, la sacudida en el terreno intelectual había alcanzado tan sísmicas proporciones que muchos vieron en ella el final de una era que había abarcado toda la historia de la antropología y las disciplinas relacionadas con ella en el ámbito de las humanidades, desde sus comienzos en la era de la Ilustración hasta el presente. Afirmaban que lo que habíamos presenciado no era ni más ni menos que el fallecimiento del modernismo, pues cuando todo ya está hecho y dicho, el evolucionismo, el funcionalismo y el estructuralismo no eran sino variaciones sobre un tema moderno. Acabábamos de cruzar el umbral a la nueva época del postmodernismo. Parecía que toda la vida y la historia humana giraba en torno a la transición. Para la antropología eso significó un estrechamiento de los horizontes temporales, desde la enorme labor de rastreo de la evolución social hasta el punto de pivotaje contemporáneo. Al mismo tiempo, presagiaba un periodo de intensa introspección, el cuestionamiento de los métodos tradicionales de trabajo que habían dado por hecho la autoridad soberana del analista occidental, ya que el mundo postmoderno era también postcolonial, y en él la preeminencia intelectual de Occidente, y de aquellos formados en sus instituciones, ya no podía ser aceptada.

En lo que a mí se refiere, mi propia enseñanza había llegado a un punto muerto. Influido por las corrientes de pensamiento tanto de la ecología cultural como del estructuralismo marxista, había decidido demostrar que todo ser humano –un organismo vivo unido a otros organismos en lo que los ecologistas llaman la «red de la

vida», y a la vez una persona ligada a otras personas en una red de relaciones sociales– participa simultáneamente de dos sistemas, el ecológico y el social, respectivamente[6]. El problema, entonces, consistía en comprender la interrelación entre los dos sistemas: uno dominante para asegurar que la actividad productora se ajustara a sus intenciones y el otro determinante a la hora de poner límites a la presión de la producción que puede soportar el entorno natural. Por ejemplo, en una sociedad en la que los hombres cazan y las mujeres recolectan, un hombre puede tener la intención de cazar para llevar carne a su familia, pero su caza también está sujeta a la dinámica ecológica de la interacción predador-presa. Esto último podría interpretarse mediante modelos tomados del campo de la ecología animal, pero entender lo primero exige un enfoque desde la antropología social. Ninguno de los dos puede funcionar independientemente, sostenía yo, sino que necesitamos unirlos. Pero cada vez me preocupaba más la división del ser humano en dos componentes, persona y organismo, separados respectivamente en las áreas de sociedad y naturaleza. Un día de 1988 finalmente caí en la cuenta de que persona y organismo no son compañeros en el ser humano, sino una sola y misma unidad: el «organismo en su entorno» *es* un «ser en el mundo». Desde ese momento decisivo, todo lo que había defendido hasta entonces me pareció irremediablemente equivocado.

Para explicar cómo había llegado a este punto tenemos que retrotraernos a un par de décadas antes, a los

6. Tim Ingold, *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations,* Manchester University Press, Manchester, 1986.

avances producidos en el campo conocido hasta entonces como antropología física. Aquí también se había producido un marcado viraje desde la preocupación tradicional por la evolución de la anatomía humana, tal como revelaban los registros fósiles, hasta la preocupación por la conducta y la ecología. Comparando los materiales de estudios de campo, tanto de los humanos cazadores-recolectores y los primates no humanos, los ecologistas conductuales intentaban devolver a la vida a los ancestros humanos sacando conclusiones para la evolución de la cultura y la organización social. Reflejando este paso de lo fósil a lo viviente, el subcampo se había rebautizado como «biológico» más que «físico». En ese momento también muchos antropólogos se habían agarrado a la idea de la selección de grupo. Anticipada ya por Darwin en *El origen del hombre,* se basaba en que la selección natural opera a nivel de grupo tanto como en el de individuo. Operando en los individuos, la selección favorecería automáticamente las características de los más fecundos. Pero a nivel de grupo habría una desviación selectiva hacia los mecanismos que servían para limitar la reproducción y mantener las cifras dentro de unos límites sostenibles. Los grupos que estuvieran en posesión de esos mecanismos adquirirían un equilibrio duradero con su entorno, mientras que los que no lo tuvieran acabarían desapareciendo por el crecimiento de la población y la sobrecarga de recursos. Como hemos visto, esta teoría también tuvo sus seguidores entre los antropólogos sociales y culturales. Pretendía explicar por qué los animales sociales, tales como los humanos, parecían tan dispuestos a anteponer el bienestar colectivo al interés

personal. En una palabra, explicaba el fenómeno del altruismo.

Para los ecologistas conductuales explicar el altruismo se había convertido en una especie de santo grial, ya que finalmente proporcionaba un motivo por el cual animales de tantas especies, incluidos los humanos, viven en sociedad. Si se pudiera explicar el altruismo, pensaban, se podría explicar la sociedad. Pero, desde comienzos de la década de 1970, el peso de la opinión biológica se puso en contra de la selección grupal y se pasó al otro extremo. Muchos afirmaban que la selección realmente funcionaba, pero no al nivel del grupo o del individuo, sino al nivel de los genes. Sostenían que, como la gallima es al huevo, el organismo individual es solo una máquina construida por los genes para asegurar su propia propagación. Sin embargo, los genes no son iguales para los individuos de una población, sino que son compartidos en la medida en que están relacionados genealógicamente. Cuanto más estrechamente relacionadas estén dos personas, más genes tienen en común. Así pues, un gen, en principio, puede fomentar su propia propagación haciendo que su portador se comporte de maneras que beneficien desproporcionadamente a sus parientes, en los que también está representado, incluso a costa del portador. Formulada como una regla por el biólogo evolucionista William Hamilton, si el aumento de la capacidad reproductora de los beneficiarios, multiplicada por el coeficiente de familiaridad genética entre beneficiarios y benefactor, supera el coste de la forma física del benefactor, entonces la selección familiar tenderá a «fijar» la conducta en cuestión. ¡Finalmente se había demostrado que el altruismo tiene una explica-

ción genética! Y con eso nació una nueva disciplina. Anunciada con gran fanfarria por el entomólogo E. O. Wilson, recibió el nombre de «sociobiología»[7].

Los antropólogos culturales y sociales reaccionaron ante estos avances con consternación. Sus objeciones no se referían tanto a la teoría en sí misma como a la afirmación que habían declarado entusiasmados los sociobiólogos de que se había demostrado que toda conducta social tenía lo que se denominaba «base biológica». Por supuesto, esto levantó la cuestión de cuál podría ser esa base. ¿Acaso lo «biológico» significa «genético»? ¿Y, en cualquier caso, qué quiere decir de la conducta que es social? ¿Implica eso la cooperación entre individuos que casualmente son de la misma especie, ya sean hormigas en una colonia, abejas en una colmena, elefantes en su manada o seres humanos viviendo en comunidad? Esa era la opinión de Wilson. Pero, frente a ella, el antropólogo Meyer Fortes insistía en que no podía existir tal cosa como sociedad o relaciones sociales sin un orden instituido, un orden que depende del lenguaje y que es único para los humanos, y que define a las personas como ocupantes de las posiciones que las relacionan entre ellas, como el caso de padre e hijo en la familia, maestro y alumno en la escuela o médico y paciente en el hospital[8]. Extender el concepto de sociedad al reino animal, decía Fortes, es caer en una metáfora antropomórfica.

7. Edward O. Wilson, *Sociobiology: The New Synthesis,* Harvard University Press, Cambridge, Massachussets, 1975.
8. Meyer Fortes, *Rules and the Emergence of Society* (Royal Anthropological Institute Occasional Paper 39), Royal Anthropological Institute, Londres, 1983.

Los sociobiólogos estaban simplemente jugando con el viejo truco de interpretar las formas humanas de asociación dentro de la naturaleza para afirmar que la sociedad tiene una base natural. Una cosa es tomar nuestra experiencia en la comunidad humana para describir la conducta de insectos «sociales», y otra muy distinta invertir la metáfora y tomar la vida de los insectos como un modelo para la humanidad.

A esto le siguió una feroz discusión, gran parte de la cual estaba centrada en el parentesco, un elemento básico de la antigua antropología. Por un lado, unos afirmaban que el parentesco está definido por la conexión genética. Por otro, sus oponentes defendían que es un sistema de categorías sociales, y que la probabilidad de una conexión genética entre los individuos clasificados en las categorías es irrelevante. La conducta de los familiares entre ellos está gobernada por una predisposición innata, insistían los primeros. No, contraatacaban los segundos, está regida por la obligación moral. Y, en cualquier caso, añadían, ¿cómo podía uno estar seguro de quiénes eran sus parientes genéticos? Ese es el motivo, replicaban los primeros, por el que todos se reúnen siempre en torno a un recién nacido para comparar su parecido con el de otros parientes. Las personas están programadas para buscar indicios de conexión genética reveladora, para evitar ser engañados y no invertir en individuos que no llevan sus genes. ¡Tonterías!, gritaban los segundos. El comentario sobre el parecido es solo parte del proceso por el cual se crea un personaje –un nombre y un lugar en el orden social– para el nuevo beneficiario. Y así continuó la pelea, hasta que finalmente

se suspendieron las hostilidades. Ninguno de los dos bandos podía imponer totalmente su visión, así que decidieron aceptar un compromiso. Sí, los seres humanos están predispuestos de forma innata a manifestar preferencia hacia aquellos con los que mantienen un vínculo genético, y sí, su conducta está dotada de significado, y las personas a las que está dirigida están categorizadas en términos de un orden global de relaciones. Cada visión nos aporta una descripción parcial del parentesco, y para tener una visión completa tenemos que unir las dos.

A este compromiso lo llamo la tesis de la complementariedad. Persona y organismo, ser social e individuo biológico, respectivamente, son como dos partes complementarias del humano, y unidas forman el total. Un día fatídico de 1988 me di cuenta de que esta concepción bipartita del ser humano, con un pie en la naturaleza y otro en la sociedad, tendría que desaparecer, ya que entre la conexión genética y la categorización social no hay espacio para la vida. Desaparece en las grietas. En la vida las relaciones no se dan anticipadamente, sino que tienen que ser realizadas continuamente. Las relaciones de parentesco, por ejemplo, se realizan en los incontables actos de cuidado y atención con que se alimenta, cría y educa a las personas. Pero la persona educada en la matriz de las relaciones de parentesco *es* un organismo que crece en un entorno que incluye a otros seres, humanos y no humanos. Cuidado y crecimiento no son sino dos formas, social y biológica, respectivamente, de describir el proceso mismo de ontogénesis, de la continua generación del ser, o, en una palabra, de la vida. Cualquier disposición que una persona pueda tener hacia otras en

cualquier momento se formará dentro de este proceso. El amor de los padres por sus hijos, por ejemplo, surge de la prolongada intimidad de la vida hogareña; no es consecuencia de su probable relación genética, aunque no por eso es menos «biológico». En resumen, los humanos son *seres biosociales* no porque sean producto de genes y sociedad, sino porque continuamente se producen a sí mismos y entre ellos como criaturas vivientes que respiran. No son dos cosas sino una sola.

Hoy en día se da casi por sentada la idea de que los seres humanos se producen entre ellos en cuerpo y mente, en las tareas prácticas de la vida social. Pero solo pudo surgir gracias a uno de los más profundos cambios producidos en la antropología social en los últimos treinta años, pasando del pensamiento predominantemente estructural de las décadas anteriores a una forma de pensamiento que se centra en las relaciones no derivadas solamente de la sociedad, sino del propio entramado de la vida social. Ahora afirmamos que la realidad misma es relacional hasta la médula. Sin embargo, esta afirmación no nos llevará muy lejos a no ser que especifiquemos más concretamente lo que queremos decir con ello. ¿Qué es en realidad una relación social? La pregunta admite tres posibles respuestas, aunque solo la última contiene el germen de una ontología auténticamente relacional. La primera respuesta es que toda relación es una secuencia de interacciones desplegadas a lo largo del tiempo. En una interacción dos partes se encuentran y negocian, si bien por naturaleza permanecen ligadas la una a la otra. Esta respuesta subyace bajo el enfoque transaccional introducido anteriormente, igual que la concepción so-

ciobiológica de la sociedad como un conjunto de individuos interactivos de la misma especie. La segunda respuesta, con la que los antropólogos sociales intentaron contrarrestar el desafío sociobiológico, entiende la relación de una manera bastante diferente, como algo que existe no entre individuos, sino entre las posiciones que éstos ocupan en un marco institucional establecido, tales como padre e hijo, maestro y alumno, médico y paciente. Debido a que cada parte del debate sociobiológico entendía por relación algo diferente, acabaron sin entenderse mutuamente.

La tercera respuesta, sin embargo, es que las relaciones son las diversas formas que los seres vivos tienen de convivir juntos y, al hacerlo, de forjar la existencia de los demás. La clave aquí es la idea de que, al desarrollarse, las relaciones *dan origen* continuamente a los seres que unifican. En la jerga antropológica, los seres-en-relación «se constituyen mutuamente». Por decirlo de una manera más simple, las relaciones de unos con otros son interiorizadas y convierten a uno en el ser que es, y a la vez también son interiorizadas por los demás. Así pues, cuando la persona conecta con otros y al mismo tiempo se diferencia de ellos, esta unión y diferenciación procede *del interior*. Los seres no interactúan tanto como *intra-actúan;* están dentro de la acción. Las implicaciones del pensamiento relacional en cuanto a lo que significa ser una persona, o ejercer alguna acción en los asuntos sociales, siguen siendo temas clave del debate actual, gran parte del cual está inspirado por los avances en los estudios feministas, que han planteado tantos desafíos a la tradicional polarización de géneros caracterizada por la ac-

ción masculina y la subyugación femenina. Estas ideas, no obstante, han llevado a los antropólogos sociales a renovar la tensión con sus colegas de la corriente dominante de la antropología biológica, quienes siguen siendo muy leales a las convenciones de la teoría de la evolución de Darwin. El problema es que, para que la teoría sea útil, todo ser tiene que ser postulado como un individuo discreto, uno entre una población formada por tales individuos, especificados por una herencia depositada antes de que existieran en el mundo y se relacionaran con otros mediante líneas de contacto externo que no afectan a su composición hereditaria. Los biólogos llaman a esto «pensamiento poblacional», y contradice en todo al pensamiento relacional.

De esta forma, en vez de complementarse dos aspectos del ser, el social y el biológico, nos enfrentamos ahora a una ruptura entre las dos formas de percibir el ser mismo –es decir, dos *ontologías*–: la relacional y la poblacional, respectivamente. La pura incompatibilidad de estas ontologías es en gran parte responsable del actual punto muerto en que se encuentran las negociaciones entre la antropología social y la biológica. Para salir de esta situación se requiere nada menos que una biología radicalmente alternativa que considere a los organismos vivos –tal como la antropología social considera ahora a la persona– fundamentalmente como seres constituidos en sus relaciones con los demás. Este tipo de biología nos exigirá pensar en la evolución no como un cambio en las líneas de descendencia, sino como el despliegue de la matriz relacional entera dentro de la cual las formas, tanto humanas como no humanas, son generadas y sostenidas.

Y nos exigirá pensar en estas formas no como preconfiguradas genética o culturalmente, sino como resultados en continua aparición de procesos de desarrollo u ontogenéticos. Este replanteamiento podría significar una revolución en las ciencias humanas de nuestro siglo tan grande –si no más– como aquella forjada por el paradigma darwiniano durante los siglos pasados. El trabajo que la apuntala está en marcha ahora mismo. En campos tan diversos como la biología molecular, la epigenética, la inmunología y la neurofisiología, las ciencias biológicas están enfrentadas a un cambio de paradigma que apunta a un mundo post-genómico en el que la lógica darwiniana ya no se puede aplicar. Este trabajo converge en una nueva síntesis que es a la vez procesual, relacional y de desarrollo. Ha dejado la puerta abierta a la antropología contemporánea y es crítico para el futuro de la disciplina que vamos a ver.

5. Antropología para el futuro

Espero haberles convencido ya de que la antropología tiene más importancia ahora que nunca. Ninguna otra disciplina se ha posicionado de forma tan central para soportar el peso de la experiencia humana en cada esfera de la vida, en las cuestiones de cómo forjar un mundo adecuado para las generaciones que lo van a habitar. Pero en los debates públicos sobre estas cuestiones los antropólogos llaman la atención por su ausencia. Los expertos de varias disciplinas se pasean ufanos por el escenario, ofreciendo sus pedacitos de valoraciones sobre el lugar que ocupamos en el mundo y sus pronósticos para el futuro. Pero ¿dónde están los antropólogos? Tal vez su ausencia se deba a que no tienen una especialización que puedan llamar propia, ni un cuerpo de conocimiento coherente que puedan transmitir. Lógicamente, el público mira a los expertos académicos buscando respuestas a sus preguntas. Pero la respuesta más probable de los an-

tropólogos es asignar alguna tarea a sus interrogadores, exponer sus suposiciones implícitas, observar que otras personas –que no comparten las mismas suposiciones– plantearían estas cuestiones de un modo diferente. No hay respuestas fáciles. La antropología no le dice a uno lo que quiere saber; más bien desestabiliza las bases de lo que uno pensaba que ya sabía. Los estudiantes de la materia pueden acabar sabiendo menos que cuando empezaron, aunque sean más sabios que antes. Esto puede resultar incómodo. Y el compromiso de tomar a otros en serio hace que a los antropólogos les resulte imposible adoptar la estrategia –copiada por muchos escritores científicos– de aprovecharse de los apetitos preexistentes de sus lectores y decorar los datos e ideas, sazonándolos con un toque de novedad, para satisfacerlos.

Estos apetitos no están limitados a los lectores profanos. Hasta cierto punto son compartidos por la ciencia misma. En un intercambio reciente, por ejemplo, el biólogo evolucionista (y antropólogo docente) David Sloan Wilson elogia el trabajo de los antropólogos y otros que, según sus propias palabras, han «recopilado una verdadera mina de información acerca de las culturas humanas de todo el mundo y a lo largo de la historia»[1]. Esa gente son las criaturas de sus culturas, y es generalmente aceptado sin ninguna duda que cada cultura puede guardarse como un cuerpo de información para el escrutinio de los expertos. El propósito de la sabiduría antropoló-

1. David Sloan Wilson, «The One Culture: four new books indicate that the barrier between science and humanities is at last breaking down», *Social Evolutions Forum, The Evolutions Institute*, 2016, disponible en *https://evolution-institute.org/focus-article/the-one-culture/?source=sef*.

gica, en opinión de Wilson y de muchos que piensan como él, no es ni más ni menos que recolectar material para rellenar un relato que pertenece a la ciencia. Este relato que habla de la evolución a través de la variación y la selección es incuestionable para ellos. Simplemente hay que creerlo. Las creencias de otra gente pueden ser útiles para la explicación evolucionista, pero la creencia en la evolución es sacrosanta. Hablando estrictamente, esto no es ciencia sino cientificismo. La ciencia es un rico mosaico de conocimientos que se manifiesta en una asombrosa variedad de formas diferentes. El cientificismo es una doctrina, o sistema de creencias, basada en la afirmación de que el conocimiento científico solo tiene una forma, y que esta forma tiene un derecho indiscutible y universal a la verdad. Pero contra el cientificismo está la razón para protestar. Sin embargo, para hacer esto los antropólogos deben hacer oír sus voces, y actualmente tienen tres obstáculos que en gran parte han creado ellos mismos.

El primero de ellos radica en la forma en que se presenta a sí misma la antropología como una disciplina que «se encarga» de la cultura. Hay que reconocer que no todos los antropólogos presentan el tema de esta manera, pero muchos lo hacen. Como estrategia tiene un carácter suicida. Es comprensible que cada disciplina quiera delimitar su propio territorio, y si los geógrafos tienen el espacio, los psicólogos la mente, los biólogos la vida y los sociólogos la sociedad, ¿por qué la antropología no va a reclamar la cultura? El problema es que en un régimen capitalista en el que la economía es el poder supremo –en el que se supone que la prosperidad humana depende

del funcionamiento del mercado, que a su vez es la base de la sociedad y el estado–, la cultura es la cobertura del pastel. Junto con el turismo, el ocio y el deporte, en un régimen así la cultura convierte los esfuerzos de la gente en bienes de consumo y gratificación. Es un flujo de bienestar, y por tanto lo primero que desaparece cuando llegan los momentos de austeridad. Al presentarse con tanta frecuencia como estudiantes de la cultura, los antropólogos, a fin de cuentas, piden ser marginados, sobre todo en tiempos difíciles. Cada vez más conscientes de esto hoy en día, muchos de ellos están abandonando la temida palabra «cultura» o intentan hacer lo posible por evitarla. En realidad, una de las ironías actuales es que la antropología trata de deshacerse del concepto de cultura justo cuando otras disciplinas, que durante mucho tiempo han sido ciegas y sordas a la variación humana, están por fin empezando a adoptarla. Pero si la antropología abandona su participación en la cultura, ¿qué más puede hacer? Esta pregunta nos lleva al tema de qué significa «disciplina» en el mundo académico, a lo que volveré en breve.

El segundo obstáculo radica en los problemas de la antropología con el relativismo. Una declaración titulada «Por qué tiene importancia la antropología», publicada en el año 2015 por el Comité Ejecutivo de la Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA, por sus siglas en inglés), identifica el relativismo cultural como un componente clave de la competencia antropológica[2].

2. European Association of Social Anthropologists, «Why anthropology matters», Praga, 15 de octubre de 2015, disponible en *https://www.ea-*

Considera que las personas pertenecientes a una cultura juzgan sus acciones según su propio entendimiento, que estos juicios tienen una racionalidad o una lógica interna y que nadie puede ser calificado de mejor o peor en una escala absoluta de valores libre de cultura. Otra forma menos caritativa de verlo sería decir que para la antropología vale todo, que la conducta humana –incluso la más grotesca y abominable– siempre se puede justificar sobre la base de que es «parte de la cultura». Los antropólogos han sido notoriamente ambigüos cuando, por ejemplo, se tocan nociones como los derechos humanos universales, al señalar que se basan en ideas relacionadas con los derechos individuales, la dignidad y lo que significa ser humano, ideas que tienen una historia particular en el mundo occidental y que a menudo tienen poco sentido para los pueblos con los que han trabajado. Pero los críticos de la antropología se preguntan: ¿cómo puede alguien tomar en serio las declaraciones de una disciplina que no profesa una moral propia? Por supuesto, no se podría defender un relativismo de línea dura, pues si todos estuvieran tan encerrados en sus mundos culturales no sería posible mantener una conversación, y los antropólogos se quedarían sin trabajo. Sin embargo, la alternativa no consiste en reafirmar valores universales de nuestra propia invención, sino en reanudar la conversación en un nivel que sea a la vez generoso y crítico.

Otro componente de la competencia antropológica identificado por un documento de la EASA es la «etno-

saonline.org/downloads/publications/policy/EASA%20policy%20paper_EN.pdf.

grafía». Para el Comité, la etnografía significa la observación participativa. Las considera una sola y misma cosa. Ya traté esta confusión en el capítulo 1, y creo que es el tercer obstáculo que evita que las voces de la antropología sean escuchadas como corresponde. La etnografía somete la observación participativa a un propósito propio, a saber, destilar las vidas de otros y convertirlas en relatos, ya sea por escrito o por medio de películas o cualquier otro medio gráfico. La etnografía buena es sensible, está matizada contextualmente, es rica en detalles y fiel a lo que describe. Estas son cualidades admirables, pero limitan al etnógrafo, que debe permanecer, si no escondido, al menos entre bastidores, permitiendo que la gente y sus voces ocupen el centro del escenario. Es el espectáculo de la gente, no del etnógrafo, incluso si le deben el guion a él. Ahora bien, si eso fuera todo lo que abarca la antropología –si, como parece que piensan muchos, la antropología se ha reducido a la etnografía–, entonces los que están fuera de la disciplina podrían ser perdonados por llegar a la conclusión de que los antropólogos no tienen nada que decir por sí mismos, y que su papel solo consiste en proporcionar datos sobre «otras culturas», que es lo que la gente espera de ellos. Podrían incluso considerar la antropología como un periodismo de alto nivel, distinguido por la excepcional riqueza de materiales que solo pueden obtenerse gracias a una inmersión profunda y a largo plazo. Lo cierto es que en todo el mundo los etnógrafos están considerados reporteros que envían sus observaciones y análisis desde el campo de trabajo, como si esto fuera en sí mismo el equivalente a la práctica de la antropología.

Pero el propósito de esta disciplina, en mi opinión, es totalmente distinto. Se trata de recurrir a lo que aprendemos de nuestra educación con otras personas para especular sobre cuáles podrían ser las posibilidades y condiciones de vida. Creo que como antropólogos deberíamos apreciar esta libertad para especular, para decir lo que *nosotros* pensamos sin fingir que nuestras palabras son realmente destilaciones de las opiniones de los pueblos entre los cuales hemos realizado nuestros estudios. De hecho, si no hubiera sido por estos estudios, no diríamos las cosas que decimos. Pero no es a nosotros a quien corresponde hablar en defensa de nuestros maestros. Nosotros hablamos con *nuestra* cabeza y nuestro corazón, no con los de ellos, y sin duda es deshonesto aparentar lo contrario. Gracias a la riqueza de la experiencia humana, nosotros, los antropólogos, tenemos cosas enormemente importantes que decir. Y tenemos que estar ahí para decirlas. De lo contrario habrá otros de tendencia más intolerante o chovinista que se apresurarán a rellenar el vacío. Al fin y al cabo, ¿en qué otra disciplina renunciarían sus practicantes al privilegio de manifestar su opinión? Si ellos pueden hablar con voz propia, nosotros también. Además, una vez que los objetivos de la antropología se separan de los de la etnografía, a la primera se le abren muchas otras posibilidades de unir las conversaciones, por ejemplo, a través de la práctica del arte, el diseño, el teatro, la danza y la música, por no mencionar la arquitectura, el estudio de museos y la historia comparativa. La colaboración exitosa con los que practican estas disciplinas depende precisamente del reconocimiento de que lo que estamos haciendo *no* es etnografía.

Pero incluso dejando de lado los obstáculos que hemos enumerado, la antropología aún tiene por delante mucho que hacer para corregir los malentendidos que plagan su perfil público. Abundan los estereotipos populares. Uno de ellos es el del intrépido cazador de fósiles, decidido a desenterrar hallazgos que revolucionarán la historia de los orígenes humanos, llegando incluso al punto de colocar falsificaciones para engañar a sus colegas. Hicieron falta cuatro décadas para que se calificara de patraña al hombre de Piltdown, «descubierto» en 1912 en una cantera de grava de Sussex. La identidad del falsificador permanece en el anonimato, pero ya hemos visto un sospechoso importante en el capítulo 3: nada más y nada menos que Sir Arthur Keith, que en 1938 inauguró una placa memorial dedicada al hallazgo y a su «descubridor», un tal Charles Dawson. Los retratos de la criatura bautizada con el nombre de *Eoanthropus dawsoni* –chocantemente hirsuto, con una lanza en una mano y un hacha de piedra en la otra– adornaron durante mucho tiempo las páginas de las revistas populares. ¡Qué curioso que el eslabón perdido entre el hombre y el mono apareciera enterrado en el corazón de Inglaterra! Para los que han sido educados en el mito moderno del origen –que en algún momento glorioso del pasado nuestros brillantes antecesores rompieran los límites de la naturaleza para comenzar su inexorable camino hacia la civilización–, encontrar los primeros restos humanos sigue siendo un tópico de permanente fascinación. La hipótesis «Out of Africa», tan defendida actualmente, mantiene que una raza de seres superiores se dispersaron desde su nido africano

para colonizar el mundo. Es una hipótesis que se parece mucho a la historia de la conquista de las colonias que llevaron a cabo los blancos europeos, y que apoyaron Darwin y sus contemporáneos. Puede que se diera la vuelta a la historia, pero la estructura es la misma: una raza dominante, dotada de una inteligencia superior, desbanca al resto.

En el otro extremo está el estereotipo del antropólogo embarcado en una búsqueda quijotesca para descubrir culturas no contaminadas por el contacto con la civilización. De esto se hizo una parodia brillante en una tira cómica de *The Far Side,* de Gary Larson. Tres caballeros nativos están en casa. Viendo que se acercan unos visitantes, uno de ellos empieza a gritar: «¡Antropólogos! ¡Antropólogos!». Los otros dos salen disparados a esconder sus aparatos, incluido un televisor, una cámara de video, un teléfono y una lámpara eléctrica. Los antropólogos de la tira buscan algo auténticamente «distinto», pero su búsqueda cae en saco roto, porque esa gente ya está disfrutando alegremente de los beneficios de la civilización. Aquí, como en muchas películas y novelas, se satiriza al antropólogo como una figura burlesca, embaucado por los nativos para que caiga en una farsa. En una conocida parodia de 1956, el antropólogo americano Horace Miner intentó dar la vuelta a la tortilla a su manera. Su artículo, titulado «Rituales corporales entre los Nacirema», describía a una tribu atrasada de Norteamérica con una cultura aún poco conocida, cuyos rituales incluían meterse todos los días en la boca un puñado de erizos dotados de poderes mágicos y hacer una visita anual a los sagrados hom-

bres-boca[3]. Los Nacirema también tenían templos de sanación conocidos como *latipso,* donde se realizaban horripilantes ritos con los nativos enfermos, muchos de los cuales nunca regresaban. Resulta difícil entender, concluía Miner, cómo un pueblo tan marcado por los rituales ha podido existir tanto tiempo. En el mito de la autenticidad las culturas prístinas están siempre al borde de la desaparición, pues sus costumbres tradicionales, atrapadas en un presente repetitivo, son sobrepasadas por el avance lineal del progreso.

Estos estereotipos del antropólogo como villano o idiota, y los mitos del origen y la autenticidad en los que se basan, son difíciles de desmontar. En los medios de comunicación los cráneos fósiles se disputan la atención con descripciones de tribus vestidas a la manera tradicional o sin ninguna ropa, invitando a los espectadores a comparar el exotismo contemporáneo con el pasado ancestral. Entretanto, los divulgadores que no tienen ningún conocimiento o preparación, pero que tienen la experiencia de vivir con pueblos remotos, suelen presentarse como antropólogos y vender historias ficticias sobre la condición humana como si fueran fruto de la investigación científica. Sus libros han sido *best-sellers.* Si los antropólogos profesionales se atreven a objetar, la prensa se regocija al presentar sus quejas como resentimiento o luchas académicas intestinas. Sin duda muchos antropólogos sienten que las apuestas están en su contra, al igual que contra las personas con las que trabajan.

3. Horace Miner, «Body ritual among the Nacirema», *American Anthropologist* 58, 1956, pp. 503-507.

Para cambiar la situación a nuestro favor, creo que debemos hacer tres cosas. La primera es restablecer la antropología como una disciplina independiente en vez de un conglomerado de subdisciplinas separadas. La segunda es lograr un nuevo acuerdo entre antropólogos de predisposición biofísica y sociocultural, cuyo actual antagonismo amenaza con destrozar la disciplina, y esto significar confrontar los dos fantasmas de cultura y raza. La tercera es demostrar cómo una futura antropología especulativa y experimental, así como descriptiva y analítica, podría tener el potencial de transformar vidas. En el resto de este capítulo iré analizando por orden cada una de estas ambiciones.

Hace unos años tuve la oportunidad de desarrollar un nuevo programa de antropología aquí, en la Universidad de Aberdeen. Cuando empezó a tomar forma tuvimos que decidir cómo llamarlo. ¿Debería llamarse «Social Anthropology» o simplemente «Anthropology»? Por formación, mis colegas y yo éramos antropólogos sociales. No obstante, optamos solo por la palabra «antropología». Una de las razones para ello, banal pero significativa, fue que antropología empieza con A. En estos días de menús desplegables, donde todo está en orden alfabético, ¿qué mejor manera de señalar que la antropología es importante que poniéndola en el primer lugar de la lista? Sin embargo, había otra razón de peso. Era la convicción de que el programa que queríamos desarrollar y presentar a nuestros estudiantes debía ser una disciplina de pleno derecho y no una subdivisión especializada de algo mayor, y que su objeto de estudio debía ser por tanto la vida humana en su conjunto y no una faceta particular

de la misma. Esto, sin embargo, hizo surgir la pregunta de qué significaba un tema como la antropología, que es una «disciplina» en toda regla. Si, como he sostenido, es una forma de estudiar *con* la gente más que hacer estudios *sobre* ella, ¿cómo puede reivindicar cualquier territorio intelectual como propio? En la medida en que rechaza tal reivindicación, se podría decir con toda verdad que la antropología es una *antidisciplina*, ya que no tiene nada que ver con el tipo de colonialismo intelectual que divide el mundo del conocimiento en parcelas aisladas para regir cada área de estudio.

Pero hay otra forma de imaginar la disciplina que refleja mejor la práctica antropológica, y consiste en verla como una conversación, y a los que la practican como una comunidad de estudiosos. Lo que hemos aprendido de las comunidades en general en el capítulo 2 podría aplicarse entonces específicamente a las disciplinas. En ellas, las personas se unen por sus diferencias en vez de estar unidas en la defensa de un territorio común. Por tanto, no corresponde a la antropología reclamar su parte en la cultura ni en ninguna otra esfera. El panorama del estudioso, como el de la misma vida social, es continuo. En él los antropólogos se dejan guiar por su olfato, olisqueando fuentes prometedoras y líneas de investigación. Son como cazadores siguiendo pistas. Para cazar uno tiene que soñar con el animal, meterse en su piel para percibir lo que hace, conocerlo por dentro y por fuera. Y observar atentamente lo que pasa a su alrededor y lo que eso le dice a uno. Lo mismo ocurre con la antropología: se trata de seguir los propios sueños, meterse bajo la piel del mundo, conocerlo desde dentro y apren-

der de la observación. La antropología, pues, pone una mezcla de pistas, tal como hacen los cazadores, en el paisaje de la experiencia humana. La reciente proliferación de antropologías –médica, visual, ambiental, cognitiva y otras–, algunas de las cuales enumeramos en el capítulo 3, no presagian en consecuencia la fragmentación de la disciplina, ya que cada una aporta un cierto medio de encontrar el propio camino en medio de esa mezcla. Y es el entrelazamiento de cada pista a través de un paisaje continuo lo que las une en una sola conversación.

Este fue el ánimo con el que decidimos que nuestro programa se dirigiera al ser humano en general. Insistíamos en que el pegamento que mantiene unida a la antropología es la unidad de la experiencia. Los antropólogos a menudo expresan esta unidad con el concepto de *holismo*. Con ello quieren decir que la labor de la antropología es concentrarse en el entrelazado de aspectos de la vida que de otro modo podrían repartirse entre diferentes disciplinas para hacer estudios separados. Así, los economistas estudiarían el mercado, los científicos políticos el estado y los teólogos la iglesia, pero los antropólogos se proponen demostrar que el mercado, el estado y la iglesia interpenetran la experiencia de las personas. Igualmente, nos negamos a aceptar que la vida humana pueda ser cortada en capas como cuerpo, mente y sociedad, o que su estudio pueda repartirse entre biólogos, psicólogos y sociólogos. El tema de la antropología es la humanidad íntegra. Una declaración clásica de esta postura la hizo Marcel Mauss, uno de los fundadores de la etnología francesa, en un ensayo que escribió sobre las técnicas corporales y que data de 1934. Mauss afirmaba

que no bastaba con concentrarse solamente en los aspectos sociológicos y biológicos del ser humano, ya que eso dejaría de lado lo que él llamaba el «mediador psicológico». La mente necesariamente interviene entre el cuerpo y la sociedad. Decía que necesitamos «un triple punto de vista, el del "hombre total"»[4]. Sin embargo, esta idea de la totalidad tiene sus peligros, ya que plantea un humano completo cuya existencia misma está englobada y contenida. Pero la vida no puede continuar sin cabos sueltos, siempre debe escapar. Holismo y totalización, por tanto, no son lo mismo, pues el primero se refiere a la infinitud de la vida y no a la finalidad de ser coherente.

En resumen, la antropología es una disciplina que trabaja penetrando en el proceso vital y continuando con él. Tal vez esto ayude a responder una pregunta que con frecuencia plantean los estudiantes nuevos de la materia. ¿En qué se diferencia la antropología de la sociología? Algunos podrían decir que no son distintas. Recordemos que para Radcliffe-Brown la antropología social era en sí una rama de la sociología que se distinguía por su atención a sociedades llamadas en un tiempo simples, de pequeña escala y tradicionales. Esta distinción ya no se aplica hoy en día. En nuestra época es normal que los antropólogos trabajen en casa o en el extranjero, en grandes centros metropolitanos o en la periferia rural. Por su parte, los sociólogos han añadido la etnografía a

4. Marcel Mauss, «Body techniques» (1934), en *Sociobiology and Psychology: Essays by Marcel Mauss,* traducción al inglés de Ben Brester, 4.ª parte, Routledge and Kegan Paul, Londres, 1979, pp. 97-123. La cita está tomada de la página 101.

su arsenal de métodos de investigación, y mezclan los datos cualitativos con los cuantitativos en sus análisis. En muchos departamentos universitarios y programas de posgrado, la sociología y la antropología se combinan armónicamente. Pero muchos antropólogos, incluido yo mismo, siguen sintiendo una profunda diferencia entre ambas disciplinas. Aunque es difícil precisarla, creo que tiene que ver con el duradero legado de ese gran experimento de mediados del siglo XX conocido como «ciencias sociales». Fue un experimento lanzado con la promesa de que los hechos de la sociedad podían ser registrados y analizados con la misma objetividad y autoridad que los de la naturaleza, sometiéndolos a una rigurosa comprensión científica. Esta promesa se resumió en la palabra «positivismo». La subsiguiente carrera de las ciencias sociales ha estado salpicada de interminables peleas entre los defensores del positivismo y los que se oponen a él. Y fue en medio de estas ardientes riñas donde se forjó en su forma moderna la disciplina de la sociología.

Sin embargo, en todo esto la antropología siguió siendo una especie de espectador. Dividida por la mitad entre sus ramas humanística y científica, sociocultural y biofísica, respectivamente, tenía poco que invertir en un proyecto que buscaba llevar la ciencia al estudio de los fenómenos sociales. La propuesta de Radcliffe-Brown de establecer la antropología social como lo que él llamaba una «ciencia natural de la sociedad» nunca llegó a desaparecer. En vez de alinearse con la ciencia positivista, los antropólogos con una inclinación social y cultural cada vez fueron buscando más su fuente de inspiración

en otros enfoques de las humanidades, en la historia, la filosofía, la religión comparada y los estudios de lengua y literatura. Los antropólogos socioculturales nunca pudieron reconciliarse con la forma en que la etnografía –*su* término, con el que querían decir en realidad observación participativa– había sido confiscada por los sociólogos y otros científicos sociales para aplicarla casi a cualquier técnica de interrogación o entrevista capaz de arrojar datos cualitativos para el análisis, aunque eso supusiera una ausencia total de relación observadora o participativa sostenida. Hoy en día el proyecto de las ciencias sociales ha acabado quemándose a sí mismo, paralizado por su persistente compromiso con un positivismo que hace ya tiempo ha sido abandonado hasta por las ciencias «más duras» y por las irresolubles disputas referidas a la posibilidad misma de una investigación objetiva de las formas de vida humanas. Sobrevive como poco más que una coalición de disciplinas, desde la economía y los estudios de dirección de empresas hasta la educación y la psicología social, ensambladas más por conveniencia administrativa que basándose en alguna coherencia intelectual. Aun cuando formalmente está clasificada como una ciencia social, la antropología tiene un mínimo punto de apoyo en ella. Creo que el futuro de la disciplina radica en otra parte, en la convergencia contemporánea de la ciencia y el arte.

No obstante, no podemos estudiar esta convergencia sin confrontar antes dos demonios internos que deben ser exorcizados para que la antropología tenga algún futuro. Son los demonios de la raza y la cultura. A los antropólogos se los acusa a veces de preocuparse con-

tinuamente por el significado de las palabras, cuando en realidad deberían dedicarse a los hechos sobre el terreno. Pero cualquiera que piense que las palabras no tienen importancia debería tomarse una pausa ante los términos «raza» y «cultura». «El concepto de raza», como dijo una vez el antropólogo americano Eric Wolf, «ha presidido el homicidio y el genocidio»[5]. Wolf escribía a comienzos de la década de 1990, cuando la Guerra de los Balcanes estaba en su momento más intenso y comunidades enteras estaban siendo arrasadas en operaciones de «limpieza étnica». En este caso la cultura, y no la raza, proporcionó el motivo para la masacre, pero para los afectados las consecuencias no fueron menos devastadoras. ¿Qué principios, entonces, se combinan en los conceptos de raza y cultura que hacen que se conviertan potencialmente en armas de destrucción masiva? Hay dos: *esencialismo* y *herencia,* cada uno de ellos indefenso en sí mismo, pero letales si se combinan. El esencialismo es la doctrina, tal como vimos en el capítulo 2, según la cual un grupo se define categóricamente cuando sus miembros tienen ciertos atributos en común. La herencia es el principio por el cual estos atributos son transmitidos a los receptores de cada generación, independientemente y con antelación a su vida en el mundo. El mecanismo de la herencia puede ser genético o imitativo, y los atributos pueden ser innatos o adquiridos. La lógica es la misma en ambos casos y, ligada al pensamiento esencialista, esta

5. Eric Wolf, «Perilous ideas: race, culture, people», *Current Anthropology* 35 (1994), pp. 1-12.

lógica sigue estando profundamente arraigada dentro de la constitución antropológica.

Los antropólogos han intentado limpiar su disciplina de ideas raciales de dos maneras. La primera de ellas, que ya he comentado, consiste en limitar la clasificación de los humanos existentes del nivel de especie al de subespecie. Pero, lejos de renunciar al concepto de raza, decir que todos los humanos pertenecen a una sola subespecie lo único que hace es confirmarlo. Es como afirmar no solo que existen las razas, sino que en la prehistoria más profunda había distintas razas en la humanidad. Ahora se habla de cómo las criaturas ancestrales de nuestro tipo invadieron el continente europeo a expensas de su población indígena Neandertal, es decir, humanos de una subespecie diferente. Se cree que los desafortunados Neandertales se extinguieron hace unos cuarenta mil años, pero durante milenios habían vivido junto con humanos como nosotros, e incluso se habían reproducido entre ellos. Si hubiéramos vivido en el Paleolítico, ¿habría sido aceptable hablar de razas de hombres? Muchos creen todavía que nuestros antecesores triunfaron gracias a que poseían atributos comunes a todos los seres humanos pero de los que carecían sus adversarios, y que desde entonces esos atributos están localizados en nuestros genes. La segunda es una especie de cóctel de esencialismo y herencia con la que los antropólogos han intentado borrar el estigma del pensamiento racial, a saber, sustituyendo patrimonio comunal por herencia. Sostienen que los humanos no están divididos por la raza sino por la cultura. Pero el razonamiento que les lleva a afirmar la existencia de culturas diferenciadas, reaplicado a

la variación heredada genéticamente, conduce directamente a confirmar la existencia de razas.

En resumen, en su ansia por repudiar la ciencia racial, los antropólogos se las han arreglado para reproducir los mismos principios que dieron origen a la misma. Para valorar cómo se produjo esto tenemos que volver a la solución que originalmente puso a la antropología cultural y a la física en sus trayectorias separadas. Esta solución, establecida originalmente por Kroeber en su ensayo de 1917 «The superorganic», confirmaba la total independencia de la variación cultural con respecto a la biológica, permitiendo que cada una de ellas se estudiara de manera más o menos independiente. Como vimos en el capítulo 3, la solución entró en efecto antes en la parte cultural que en la biológica, lo que permitió una ciencia explícitamente racial que floreció en la antropología física hasta finales de la Segunda Guerra Mundial. Pero los antropólogos de la posguerra, obsesionados por el racismo que tanto había desfigurado su disciplina en los años de entreguerras, ya no podían permitirse decir que las diferencias culturales podían ser biológicas. Esta idea era literalmente impensable. Este consenso fue reiterado en una «Declaración sobre la raza» publicada en 1996 por la Asociación Americana de Antropólogos Físicos» (AAPA, por sus siglas en inglés)[6]. La declaración comienza afirmando que «no existe una concordancia necesaria entre las características biológicas y los grupos definidos cul-

6. American Association of Phisical Anthoropology, «Statement on biological aspects of race», *American Journal of Physical Anthropologists* 101 (1996), pp. 560-570.

turalmente», y finaliza diciendo que «no es justificable atribuir características culturales a la influencia de la herencia genética». Estas palabras merecen atención, ya que en ellas radica el germen de la idea misma que la declaración afirma echar por tierra. Es atribuir lo que al principio se llaman «características biológicas» a lo que al final se denomina «herencia genética».

El verdadero origen del problema no radica –como creía Kroeber y corroboró la AAPA– en la confusión de las características biológicas con las culturales, sino en atribuir estas últimas a los genes heredados. Y esta atribución sigue presente en el núcleo de los enfoques evolucionistas que pretenden no tener en cuenta la variación humana dentro de los componentes heredados –«biológicos» y «culturales», respectivamente– y considerar a cada ser humano como un híbrido compuesto por los dos. Las teorías de la evolución biocultural, basadas en la idea de una herencia dual o de «doble vía» –una funcionando mediante la réplica genética y la otra mediante su análoga basada en el aprendizaje–, siguen contando con el apoyo popular. Pero estas teorías, como vimos en el capítulo 2, son inherentemente circulares al plantear los resultados del desarrollo ontogenético como su causa. Es la lógica de la herencia, que pretende cerrar el círculo anteponiendo las propiedades del organismo en desarrollo a los procesos que le dan origen. La herencia sirve aquí como un atajo lógico, evitando el camino del desarrollo. Este camino, sin embargo, marca la senda hacia una nueva conclusión, basada en la premisa de que las propiedades biológicas *están en sí mismas diferenciadas culturalmente*. Lo que era inconcebible para la antro-

pología del siglo XX, que las variaciones biológicas y culturales fuesen concordantes, está apareciendo como algo fundamental para la antropología del XXI. Y esto está confirmado por los estudios de neuroplasticidad que demuestran la maleabilidad ante la experiencia del cerebro en su fase de desarrollo, por estudios de cómo el movimiento entrena al cerebro y la percepción los sentidos e incluso por estudios de anatomía que revelan los efectos de la nutrición y la actividad sobre el crecimiento del esqueleto.

Al liberar la variación biológica de las ataduras de la herencia genética, y la diferenciación cultural del yugo de la herencia, finalmente dejaremos descansar a los demonios de la raza y la cultura. La humanidad es indivisible en razas diferenciadas precisamente por la misma razón por la que no puede dividirse en distintas culturas. Y esta razón se encuentra en la historia. Los seres humanos, como agentes de la historia, han sido siempre los productores de sus vidas. Esta historia, además, es parte de un proceso vital que se está dando en todo el mundo orgánico. Uno lo puede llamar evolución, si quiere, pero no es ese el significado que le dan al término la mayor parte de los estudiantes de antropología evolucionista. Mirando atrás, es una tragedia para la antropología que las condiciones de intercambio entre las vertientes biofísica y sociocultural de la disciplina se establecieran mediante un paradigma de evolución formulado en estrechos términos darwinianos. En su actual encarnación neo-darwiniana, el paradigma es tanto inflexible al centrarse en el análisis de la herencia como intolerante ante la crítica. Para la antropología representa un callejón sin

salida. Los teóricos que tratan a la gente real como a dibujos animados de sus características heredadas se han excluido ellos mismos voluntariamente de la conversación. No pueden tener parte activa en ninguna antropología del futuro que profese tomar a los demás en serio. Creo que uno de los próximos desafíos para la disciplina será cambiar el posicionamiento de la ciencia evolucionista. Como un superpetrolero en alta mar, será difícil realizar el giro, pero finalmente lo hará. Y cuando lo haga, la antropología redescubrirá por fin su unidad en la riqueza e indivisibilidad de la experiencia humana.

¿Será entonces la antropología ciencia o arte? Antes hemos comparado al antropólogo con un cazador, un soñador, un investigador de las distintas formas de vida que aprende de la observación y se mete en la piel de las cosas para conocerlas desde dentro. Podría decirse lo mismo del papel que juega el arte: volver a despertar nuestros sentidos, permitiendo que el conocimiento crezca desde el interior del ser a medida que se despliega la vida. Como declaró el más antropólogo de los artistas, Paul Klee, en su «Creative credo» de 1920: «El arte no reproduce lo visible, sino que lo hace visible»[7]. La máxima de Klee se aplica con la misma fuerza a la antropología. No es propio del arte ni de la antropología sostener un espejo para ver el mundo. Se trata más bien de penetrar en las relaciones y procesos que dan origen a las cosas mundanas para llevarlas al campo de nuestra con-

7. Paul Klee, *Notebooks, Volume I: The Thinking Eye,* edición de Jürg Spiller, traducción al inglés de Ralph Mannheim, Lund Humphries, Londres, 1961, p. 76.

ciencia. Y, como el arte, la antropología no necesita alianzas solo para describir y analizar las cosas tal como son. Eso también puede ser experimental y llevar a la especulación. El campo en el que trabaja el antropólogo no es desde luego un laboratorio, y tampoco es un lugar para realizar experimentos en el sentido científico de montar artesanalmente un escenario con el fin de probar una hipótesis preconcebida. Pero, como en cualquier momento de nuestra vida cotidiana, podemos experimentar interviniendo en las cosas y siguiendo aquello a lo que nos conduce nuestra intervención. Esto consiste en preguntar a otros y al mundo, y en esperar sus respuestas. Es lo que ocurre en cualquier conversación. Y, como en todas las conversaciones, cambia la vida de todos los que participan en ella.

Pero la conversación antropológica, concebida así como un arte de la investigación, no tiene por qué oponerse a la ciencia. Apunta más bien a una forma diferente de *hacer* ciencia: más modesta, humana y sostenible que mucho de lo que se hace pasar por ciencia hoy en día. Es algo que se une con el mundo en lugar de arrogarse poderes exclusivos para explicarlo. La antropología no aspira a reducir todas las cosas a datos ni a convertir estos datos en productos, o lo que los encargados de hacer política investigadora llaman «resultados». Ciertamente, como los expertos de otras disciplinas, publicamos libros y artículos, acumulamos una literatura que incluye valiosas contribuciones de nuestros predecesores y exigimos a los estudiantes que las lean. Pero eso no es lo que al final importa. La verdadera contribución de la antropología no radica en su literatura, sino en su capaci-

dad de transformar vidas. Es por esto que la idea de «antropología aplicada» es tan poco atractiva en la disciplina. No es que queramos guardar nuestro conocimiento solo para nosotros, puro y no contaminado por el uso, sino que no puede haber conocimiento que no surja a partir de nuestro compromiso práctico con otras personas. En última instancia, lo que mueve a los antropólogos no es la necesidad de conocimientos sino la ética de la atención y el cuidado a los demás. No nos preocupamos de ellos tratándolos como objetos de investigación, asignándolos a categorías o contextos o encontrando una explicación convincente para su forma de ser. Nos preocupamos cuando los llamamos a nuestra presencia para conversar con ellos y poder aprender de ellos. Esa es la forma de construir un mundo en el que haya lugar para todos, y solo podemos construirlo juntos.

Lecturas recomendadas

Introducciones a la antropología social y cultural

Joy Hendry, *An Introduction to Social Anthropology: Sharing Our Worlds,* Palgrave, Nueva York, 2016.

John Monaghan y Peter Just, *Social and Cultural Anthropology: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, Oxford, 2000.

Thomas Hylland Eriksen, *Small Places, Large Issues: An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Pluto Press, Londres, 1995.

Michael Carrithers, *Why Humans Have Cultures: Explaining Anthropology and Social Diversity*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

Obras de carácter general dignas de consulta

Tim Ingold (ed.), *Key Debates on Anthropology*, Routledge, Londres, 1996.

Adam Kuper, *Anthropology and Anthropologists: The Modern British School* (3ª edición), Routledge, Londres, 1996.
Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Fontana, Londres, 1973.

Obras de referencia

Nigel Rapport y Joanna Overing, *Social and Cultural Anthropology: The Key Concepts*, Routledge, Londres, 2000.
Alan Barnard y Jonathan Spencer, *Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*, Routledge, Londres, 1996.
Tim Ingold (ed.), *Companion Encyclopedia of Anthropology: Humanity, Culture and Social Life,* Routledge, Londres, 1994.

Índice analítico

Agamben, Giorgio, 36
actuación, en relaciones sociales, 100
agricultura
  irrigación, 91-92
  orígenes e intensificación de, 91, 93
altruismo, 97
análisis de rasgo distintivo, 87
animismo, 29
anthropos, 36
Antropoceno, 13
antropología
  aplicada, 127-128
  comparativa, 30-31, 82-83
  definida, 14
  historia de, 10, 22, 60-61
  «nosotros», 55
  para el futuro, 10-11, 114-115
  para un mundo, 34
  perfil público de, 61-62, 105-106, 112, 114
  propósito de, 16, 21, 31, 106-107, 111
  similar a la caza, 116-117
  «tres campos», 69-70, 72, 79-80
  variedades, 59-60
  versus filosofía, 10-11
  y arte, 112, 126-127
  y el concepto de cultura, 107-108
  y periodismo, 111
  véase también arqueología; antropología biológica; antropología cultural; antropología lingüística; antropología física; antropología social; etnografía;
antropología biológica, 103
  versus antropología social o cultural, 72-74, 76-77, 79, 81-82, 103, 119
  véase también antropología física
antropología cultural, 77-79, 123
  véase también antropología social;
antropología física
  y antropología biológica, 72-73, 76, 79, 96, 123

antropología lingüística, 80
antropología social, 72-74, 76, 79, 85, 88, 91, 101, 103, 118-119
como ciencia natural de la sociedad, 119-120
comparativa, 81-82
su papel desde pensamiento estructural a pensamiento relacional, 101
versus «antropología», 115-116
versus antropología cultural, 77, 79
y ecología animal, 95
arqueología, 72-73, 75-76, 79-80
procesual *versus* post-procesual, 93
arte
capacidad humana para, 46-47
de la investigación, 127
y antropología, 112, 126-127
y ciencia, 126-127
Asociación Americana de Antropólogos Físicos, 123
Asociación Europea de Antropólogos Sociales (EASA), 108
atención, 17-18, 20, 22, 28
en familia, 100

Barth, Fredrick, 88-89
Berens, William, 24-29
biodiversidad, 35
biología, 76
evolutiva, 79
relacional, 103
véase también sociobiología
Boas, Franz, 78
Brown, Donald, 39
Burnett, James (Lord Monboddo), 63

cambio climático, 13
caminar, 10, 44, 46
y el lugar, 51-52
y hablar, 48-49
campo *versus* laboratorio, 19, 126-127
características biológicas
versus características culturales, 123-124
véase también genes; herencia
características culturales *versus* características biológicas, 36, 76, 123-124, 126
véase también genes; herencia; patrimonio
categorización, 100
cazadores-recolectores, 41, 46, 96
ciencia
y arte, 126-127
versus humanidades, 58
y cientifismo, 107
ciencia social, 73, 120
civilización
contacto con, 113
enfermedades de, 41
surgimiento de, 61-62, 63-64, 66, 68, 112
colonialismo
intelectual, 116
comunicación, 18, 20, 40, 49, 74, 85, 114
comunidad, 49, 52-53, 55
de eruditos, 116
complementariedad, tesis de, 100
condiciones materiales, 35, 90
conducta
causas de, 37-38
explicación sociobiológica de, 97-100
razones de conducta cultural y ambiental, 90
y ecología, 96
Conocimiento, 14-15
producción de, 16
versus sabiduría, 17
contacto, 23, 26
conversación
antropológica, 12, 109, 127

como disciplina, 116-117
mundo como, 29, 31
y comunidad, 52
Cosmides, Leda, 49
Cuidado, 17
ética de, 128
y parentesco, 100
cultura
capacidad para, 47-48
como una cuestión, 36-37
concepto de, 23, 107-108
y diversidad, 33
y naturaleza, 34-35, 39, 43, 49
y raza, 76-79, 120-123, 125

Darwin, Charles
no darwinista, 68
sobre el origen del hombre, 65-66, 96
sobre los nativos de la Tierra del Fuego, 64-65
darwinismo social, 68
datos
cuantitativos *versus* cualitativos, 20, 119
Dawkins, Richard, 38
derechos humanos, 109
disciplina, académica, 61, 108, 115-116
discurso (lenguaje), 35, 39
y fabricación de herramientas, 39
dominancia
versus determinación, 92, 95
don, 43, 64
Durkheim, Èmile, 25

ecología, 35, 94-95
conductual, 96
cultural, 90-91, 95
ecología cultural, 90, 94
educación, 21, 42, 47, 68, 79, 111, 120
Eibl-Eibesfeldt, Irenäus, 20
encarnación, 125
envejecimiento, 45
epistemología *versus* ontología, 24
escritura, a mano, 45
esencialismo, 121-122
estructuralismo, 84-85, 89, 94
estudio de museos, 111
etnicidad, 53
etnografía, 118, 120
versus antropología, 21, 111
y observación participativa, 110
etnología, 77-78, 117
eugenesia, 68
evolución
como paradigma antropológico, 85, 93-94
como proceso vital, 125-126
estudio de, 59-60, 69, 103
social, 74, 92-94
experiencia
e imaginación, 16, 18, 26, 27-28
unidad de, 117

fabricación de herramientas, 39
feminismo, 102
Ferguson, Adam, 62
filosofía, 11-12, 14, 24, 27, 59, 120
Fitzroy, Robert, 64, 68
Fortes, Meyer, 98
funcionalismo, 75-76, 85, 94

Geertz, Clifford, 48
género y función, 102-103
genes, 37-38
y entorno, 42
y herencia, 134
y parentesco, 99
y selección, 97

Hallowell, A. Irving, 24-26, 29
Hamilton, William, 97
herencia
defensa de, 53, 54-55

versus genética, 76, 78, 122-123, 125-126
véase también patrimonio,
historia, 13-15, 17, 22, 39, 45-47, 51, 59, 84, 91, 93, 106, 113, 120, 125
Hobbes, Thomas, 62
holismo, 117-118
hombre de Piltdown, 112
Homo (género, en el orden de los primates), 63
Homo sapiens, 11, 35, 72
humanidad, idea de, 33, 35-36, 72, 74, 76, 125
humanos, 9-11
clasificación de, 62-64
como seres biosociales, 100
versus animales, 9, 35-36, 48-49, 65-66
versus monos, 63-64
Huxley, Thomas Henry, 66-68, 71

identidad, 34, 51-52, 54, 112
Ilustración, 61-62, 79, 94
imaginación y experiencia, 16
improvisación, 49
influencia y género, 102-103
información, 14, 16, 20, 22, 38, 106
instinto
para el lenguaje, 43
inteligencia
evolución de, 65-66
y tamaño de la cabeza, 70
interacción, 101
versus intra-acción, 102

Jakobson, Roman, 87

Keith, Arthur, 71, 112
Klee, Paul, 126
Kroeber, Alfred, 77-78, 123-124
Kuhn, Thomas, 84

laboratorio *versus* campo, 19, 126-127
Lamarck, Jean-Baptiste, 76
Latour, Bruno, 54
Leach, Edmund, 51, 83-84
lenguaje, adquisición de, 40, 43
Lévi-Strauss, Claude, 84, 86-87
lingüística, 85
Linneo, Carlos, 63-64
Locke, John, 62

Marx, Karl, 13, 89, 93
marxismo, estructural, 89-90, 92, 94
materialismo cultural, 91
Mauss, Marcel, 117-118
memes, 38
mente
evolución de, 65
humana, 63-64
universal, 87
y cuerpo, 78, 117-118
y materia, 35
métodos, 18, 94, 119
modernidad
valores de, 46, 54
modernismo y postmodernismo, 94
museo, antropológico, 60, 70

Nacirema, rituales corporales de, 113-114
naturaleza
como cuestión, 36-37, 49
estado de, 62
humana, 46-47, 49
significado, 34-35
versus educación, 42
versus humanidad, 54, 59, 72
versus sociedad, 95, 99-100, 101, 119
y cultura, 34-35, 39, 43, 49
Neandertales, 122

objetividad, 16, 18, 119

observación participativa
y etnografía, 18-19, 21, 110, 120
occidentales, ausencia de, 53-54
Ojibwa, pueblo (parte norte-central de Canadá), 24-26, 29-30, 39
Ontogénesis, 42, 44, 100
y personificación, 36
ontología
relacional *versus* poblacional, 101, 103
retorno a, 29
versus epistemología, 24
organismo *versus* persona, 95, 100-103

paradigma
darwiniano, 104, 125
definido, 84-85
parentesco, 87, 99-100
pensamiento racial, 71, 122
pensamiento relacional, 102-103
persona
en sociedad, 98-99
relacional, 102-103
versus organismo, 95, 100-103
pensamiento poblacional *versus* pensamiento relacional, 103
piedras, animadas, 24-26, 28-29
población, global, 12
positivismo, 119-120
presencia, 16, 20, 28, 40, 89, 128
primates, no humanos, 63, 96
producción
de medios de subsistencia, 89
industrial, 92
presión de, 95
progreso, mito del, 46
psicología, 35, 117
evolucionista, 49, 59

raza
y cultura, 76, 78, 115, 120-123, 125
ciencia de, 123
Radcliffe-Brown, Alfred Reginald, 73, 81-83, 118-119
razón, 46, 62, 64, 72
Real Instituto Antropológico, 69-71
Reid, Robert, 70
relaciones
producción de, 100
significado de, 101
relativismo, 108-109
religión, 25, 29, 59, 67, 120
ritual, 25-26, 61, 113-114
Romanticismo, 79
Rousseau, Jean-Jacques, 62
rueda, invención de, 45

sabiduría, 10-11
versus conocimiento, 16-18, 24
sagrado *versus* profano, 113
Sahlins, Marshall, 75
Saussure, Ferdinand de, 85-86
selección grupal, 97
selección natural, 39, 67, 96
serpientes miedo a, 40-42
símbolos, significado de, 85
sociedad
concepto de, 100
existencia de, 82
explicación, 98
«primitiva», 81
versus naturaleza, 95, 99-100, 101, 119
sociobiología, 98
sociología,
como rama de la antropología social, 73, 77, 81, 118
versus antropología, 118-119
soñar, 116

tecnología
capacidad para, 46
y entorno, 91
Tooby, John, 49

totemismo, 86
trabajo de campo, antropológico, 19-20, 89
transaccionalismo, 89
transmisión
de características adquiridas, 76
dual, 124
y pensamiento poblacional, 103
véase también herencia

unidad psíquica de la humanidad, doctrina de, 67
universales, 39, 109
como rasgos genéticos, 37
y particulares, 35, 44, 47-48, 55

verdad, 27
vida
como circulación de materiales y energía, 28-29
como conversación, 31
convergencia y divergencia, 50
formas de, 9-10, 50
vida social, 11, 77, 82, 84-85, 88, 116
base biológica de, 98, 101
fluidez de, 83

Wilson, David Sloan, 106-107
Wilson, E. O., 98
Wittfogel, hipótesis de, 91
Wolf, Eric, 121